كلمة الوزارة

العارف والمعلم

الدكتورة نجوى قصاب حسن
وزيرة الثقافة

(إنَّ الإنسانَ إنسانٌ حقًا، عندما يُحققُ العملَ الإنسانيَّ الأسمى. وهذا العملُ هو الخيرُ، والسعادةُ هي المكافأةُ التي نحصل عليها عندَما نفعلُ ما يلَيقُ بطبيعتِنا الإنسانية).

هكذا كانَ أستاذُنا القديرُ الدكتورُ عادلُ العوا، وهكذا علَّمَنا وعلَّمَ أجيالاً من المفكرينَ والباحثينَ الذينَ رأوا فيهِ قدوةً ومثلاً ومعلماً للمعارفِ والقيمِ والقواعدِ الأخلاقية.

وما أعظمَ شأناً من أنْ يرتبطَ اسمُ الإنسانِ بالأخلاقِ والفضيلةِ والوجدانِ والقيمِ والخيرِ والعقلِ والحكمةِ. كانتْ هذه مفرداتُ حياةِ الدكتورِ عادلِ العوا وآفاقُ عملِه ومحورُ تفكيرِه وبحثِه ومواضيعُ كتبِه ومؤلفاتِه.

لقدْ عاشَ هذه المضامينَ الأخلاقيةَ، وعاشَ من أجلِها ومن أجلِ نقلِها إلى أجيالٍ تتعاقبُ في مدرستِه الفكريةِ، بأسلوبٍ يتسمُ باللطفِ والحكمةِ والموضوعيةِ وبهالةٍ من الاحترامِ والهيبةِ، أُحيطتْ به نتيجةَ غزارةِ علمِه واتساعِ اطلاعِه ودقةِ تعبيرِه ووضوحِ فكْرِه ومنهَجِه.

لم يكنْ يوماً أستاذاً عادياً عابراً في حياةِ أيِّ مُتعلمٍ يقصدُ علْمَه، بل كانَ حضورُه الراقيْ فاعلاً مؤثراً، يستعيدُهُ الإنسانُ مدركاً حكمتَهُ وأبعادَهْ.

واذا كانتْ سماتُ أيِّ إنسانٍ، تتشكلُ من اهتماماتِه وأعمالِه ونتَاجِه، فإنَّ مجْملَ المناخِ الذي عاشَ في نطاقِه الدكتورُ عادلُ العوا، يتمحورُ حولَ قضايا الفكرِ والبحثِ والعقلِ والحكمةِ وغاياتِ الوجودِ والأخلاقِ، فلو استعرضنا بعضاً من عناوينِ نَتاجِه الفكريِّ وكُتبِه، لوجدناها تتركزُ حولَ القيمةِ الأخلاقيةِ. المذاهبُ الأخلاقيةُ، دراساتٌ أخلاقيةٌ، المدنيةُ سرابُها، ويقينها القيمةُ الأخلاقيةُ، فلسفةُ القيمِ، الوجدانُ، الأخلاقُ، الفنُ الفكرُ، الفكرُ والتاريخُ، الكلامُ والفلسفةُ، من الشرفِ إلى الحكمةِ-التجربةُ الفلسفيةُ) وآخرُ كتبِه كانتْ بعنوانْ (التسامحُ من العُنفِ إلى الحوارِ) والفضائلُ العربيةُ.

وما أعظمَ هذه الموضوعاتِ، وما أسمى مقصدَها، وما أجملَ أنْ تنتهيَ حياةُ الإنسانِ، وهو يدافعُ عن التسامحِ والحوارِ ويذكرُ الفضائلَ العربيةَ، ويعززُ دورَها في تأكيدِ الدورِ الحضاريِّ للأمةِ العربيةِ، إستناداً إلى مخزونِها المعرفيِّ والأخلاقيِّ والقيميّْ.

ندرةٌ هم الذينَ وهَبوا حياتَهم لنشرِ المعرفةِ، وترسيخِ دعائمِ الأخلاقِ

والقيَم، ندرةٌ هم منْ كانتْ لحياتهم أهدافٌ واضحةٌ محدودةٌ، يسيرونَ لإنجاحها بثبات وحكمة، ويدعونَ إليها برويّةٍ واقتدارٍ علمي فائقٍ. والأندرُ من ذلكَ أنْ يعيشَ الإنسانُ فكراً وعملاً في هذا المناخ القيَميّ والفكريّ الأرقى دونَ أن يحيدَ عنهُ.

الاستمرارُ والثباتُ على المبدأ والمنهج، هو الذي ميّزَ أستاذَنا القديرَ عادلَ العوّا، الذي استوحى من إسمه العادل منحى حياته في دراسة قيَم العدالة والإنصاف والحقّ والخير، فكانَ بذلك التّخَلُّقِ اسماً ومعنىً وأسلوبَ حياة.

من أجل هذا الدأب وهذا الإخلاص في العمل التربَويّ الجديّ، نالَ أعلى مراتب التقدير، وذلك بتكرُّم السيد الرئيس بشار الأسد، بمنحه وسامَ الاستحقاق من الدرجة الممتازة، تعبيراً عن إخلاص الوطن وقائد الوطن لعلمائه ومفكريه والمخلصين، ودورهم في مجال العلم والمعرفة وتنشئة الأجيال لأنّ:

(منْ يفعل الخيرَ لا يعدم جوازيه

لا يذهبُ العُرفُ بينَ اللهِ والناس)

لقدْ كانَ في حياته توّاقاً للحكمة والمعرفة، ونَذرَ نفسَه لكلّ ما يرتبطُ بالقيم والأخلاقْ. دأبَ على البحث عقوداً، وتعبَ في تبنّي أدوارهِ العلمية والتربوية المتعددة دونَ أن ينثني عن غاياته أو يملّ لأنه:

(وإذا كانت النفوسُ كباراً

تعبتْ في مُرادها الأجسام)

ولأنَ نفسَه كانتْ أكبرَ من أن تُلهيها تفاصيلُ الحياة عن أهدافها المُثلى وغاياتها النبيلة.

صوتُه الهادئُ، ورُقيُّ معاملته وإنسانيتُه الغامرةُ، ونتاجهُ العلميُّ الغزيرُ شكلتْ مكوناتِ فلكٍ خاصٍ مَهيبٍ، أحاطَ به يتعرفُ إليه كلُّ مخلصٍ للعلمِ والحكمةِ والتخلقِ. ويقتديْ به كلُّ إنسانٍ يريدُ أن يرتقيَ إلى رتبةِ العارفِ والمعلمِ.

إلى روحِكَ الطاهرةِ وإلى وجدانِكَ النقي، وإلى يقينِ المدنيةِ والقيمِ الأخلاقيةِ المتمثلةِ فيكَ والتي كنتَ عنها تدافعُ، سلامٌ واطمئنانٌ بأنَّ الأوفياءَ الذين نَهَلوا من عملِكَ، واقتدوا بخصالِكَ، يتابعونَ هذا الدورَ النبيلَ. وإنَّ أمةً تقدرُ قيادتَها عطاءَكَ وعطاءَ أمثالِكَ لجديرةٌ بأنْ تكونَ خيرَ الأممِ مكانةً.

كلمة المعرفة

٩

مكونات لغة المعرفة

رئيس التحرير
حسين حموي

لغة المعرفة لغة الحب والحرية والحقيقة. إذ يندر أن نجد إنساناً سلك طريق المعرفة؛ وأبقى في قلبه ذرّة واحدة من ذرات غبار الحقد أو الكراهية. وكلما تعمّق في سبر أغوار المعرفة والإدراك والكشف عن الحقيقة؛ ازداد قلبه إنشراحاً وانبساطاً وحبّاً للآخرين من بني البشر، بغض النظر عن انتماءاتهم السياسية أو الجغرافية أو المذهبية، وازداد إيمانه بحريّة الاختيار، وحرية التفكير واحترام الرأي الآخر مهما كان نقيضاً له، كيف لا ولغة المعرفة تفضي بالضرورة إلى لغة الحب، ولغة

الحب تصب في بحيرة الحرية الفكرية للبشرية جمعاء، وناموس الحرية مهمازه البحث عن الحقيقة ونزع اللثام عنها أينما وجدت. لقد حاولنا في هذا الملف الخاص عن الدكتور الفيلسوف الراحل عادل العوا أن نشير إلى أهم السمات الفكرية والفلسفية التي تمايز بها هذا الفيلسوف المفكر عن أقرانه من بين أولئك المشتغلين بالفلسفة وبشكل أدق بالإبداع الفلسفي. إذ من سمات الفيلسوف أن يطيل التأمل بمن حوله وبما حوله على حد سواء، ويقلّب صفحات الماضي ليكتشف أسرارها بالقدر الذي يرسم آفاق المستقبل ليعرف كيف يتدبّر أحوالها إنه يختلف في شعوره ومشاعره وأفكاره عما يشعر به الآخرون، وهذا الشعور المختلف يحفزه على البحث والتأمل والتحليل والتفسير والتأويل لكثير من الظواهر في الواقع والوجود التي تبدو إلينا عادية جداً، وربما في هذا السياق يلتقي الإبداع الفلسفي بالإبداع الأدبي فكلاهما مرتهنان إلى حافة العنق بالقلق الإبداعي، وكلاهما مرتبطان بالحدس الذي تنقشع أمامه سحابات الدخان الكثيفة التي تملأ الحواس والأكوان من حولنا. إذاً الفيلسوف والفنان ينتميان إلى شريحة الإبداع، والاثنان معاً يتماثلان في القلق وفي التأملات والحدس لحلّ ألغاز الكون، واكتشاف أسراره العجيبة.

ومما لا شك فيه أن العقول المبدعة التي تشغف بالبحث عن الحقيقة، واكتشاف الفوارق الدقيقة والعميقة بين الأشياء من منظور الفلسفة، هي نظيرة العقول المبدعة التي تتأثر أيما تأثر بأبسط المشاهد التي تثير المشاعر، وتحرّك أوتار القلب سواء أكانت مبدعة في ميادين الأدب أو الفن.

إننا لا نبالغ إذا قلنا: إن الفيلسوف الراحل الدكتور عادل العوا كان

يجمع بين الخاصتين خاصة الإبداع في الفلسفة والأدب وكان يتميز أسلوبه الرشيق بشفافية وعذوبة وسلاسة لا يمتلكها إلا المبدع المجلّي في شاعريته، مع الاعتراف أن هناك شيئاً من التجريد الذي تتطلبه لغة الفلسفة ومصطلحها الذي يحتاجه الإبداع الفلسفي، وهذا لا يعني خلو الإبداع الفني أو الأدبي من التجريد لأن من شأن كل «تأمل يجاوز الأشياء الحسية أن يتصف بصفة أو أكثر من صفات المجرد، فإذا قيل: «إن التجريد في الفلسفة يفصل الإبداع الفلسفي عن الإبداع الفني، ويميز أحدهما عن الآخر تمييز تباين وافتراق؛ أجبنا: إن الفن ذاته لا يخلو خلواً تاماً من التجريد حينما ينبع من وجدان أكابر الروّاد، والثابت في الأمر أن الفلسفة والفن كليهما يستندان في مستوى الإبداع والابتكار إلى الحدس الفلسفي أو الحدس الفني. فإذا حذفنا الحدس وهوينبوع الفاعلية والحسّ: فقدت الفلسفة وفقد الفن معاً، وضاع أثرهما وتأثيرهما».

في ضوء ذلك يتضح أن الفيلسوف يبدع كما يبدع الفنان من خلال الانطلاق من الحدس أو الرؤيا التي تنبجس عن النفس، وتتفجر في الوجدان من عمل لاشعوري مع فارق بسيط جداً بين حدس الفيلسوف وحدس الفنان والنظرة إلى الكون عند كليهما، فالفيلسوف يطمح إلى أن يحيط بواقع الكون بأسره، والفنان يكتفي بظاهر الكون وقشرة الواقع أو صورة الوجود.

لقد كان الفيلسوف الدكتور عادل العوا يؤالف بين الإبداع الفني والإبداع الفلسفي ويبحث عن الحقيقة والجمال بقدر بحثه عن الأخلاق والفضيلة وهذا ناتج عن ثقافة عميقة ضاربة الجذور في عمق التاريخ والعلوم الفلسفية والإنسانية كافة، وعن شغف بإظهار الحقيقة

واكتشافها وكشفها للآخرين بمنتهى الجرأة والصراحة والوضوح ولا غرابة في ذلك فالحقيقة التي يكتشفها ويعلن عنها فيلسوف واثق من نفسه ومن معارفه؛ هي التي تنشدها الإنسانية في كل عصر منذ أن أعلن عنها وأفصح عن مفاهيمها فلاسفة عظام أمثال أفلاطون وابن سينا وديكارت، وابن طفيل وابن رشد وسبينوزا وكونفوشيوس وغاندي وغيرهم كثيرون لا يتسع المجال لتعدادهم، فهم على اختلاف مشاربهم تمسكوا بسرمدية الحقيقة وتفيئوا ظلالها، وآثروا الموت تحت تلك الظلال التي لا يتوصل إلى معرفة كنهها إلا أصحاب التجارب الكبيرة، والمعاناة المريرة، والفهم العميق للوجود والحياة والإنسان ويؤمنون بالحوار الدائم والمستمر بين الفكر والواقع، حوار يبتغي تغيير ما في الأنفس والآفاق على نحو يستهدف - بالإبداع الفلسفي - تجاوز الناجز أو الراهن لإدراك الوجود - ذات الوجود - ولصنع الوجود باختيار الوجود الذي أكد عليه الفيلسوف الراحل الدكتور عادل العوا، في معظم مؤلفاته التي كانت سابقة لزمانها في رؤياها ومبتغاها.

صدق من قال: «العلم رائد العقل، والعقل رائد الفلسفة، والفلسفة ترجمان الروح» وكذلك من قال: «الروح عماد البدن، والعلم عماد الروح والفلسفة عماد العلم» ونحن هنا في هذه العجالة لا نستطيع أن نقف على جميع المآثر والآثار الفلسفية والفكرية والأخلاقية التي خلفها لنا الراحل فهي كثيرة ومتعددة يصعب الإحاطة بها في كلمة أو ملف، وإنما أردنا فقط الإشارة إلى موقع الفيلسوف العوا وأهميته في فهم الواقع والوجود من خلال الوقوف على أهم النظرات الفلسفية التي ساقها في ضوء فهمه وقراءاته المعمقة للعديد من الفلاسفة السابقين عرباً وأجانب على حد سواء، وفي ضوء نظراته الفلسفية التي تشكل مدماكاً

مهما لفلسفتنا العربية، وكيف استطاع هذا الفيلسوف العربي السوري بتواضعه الجم، وثقافته الموسوعية الشمولية المنفتحة على الثقافات كافة من غير تزمت أو تعصب أو انحياز، ومواءمته بين حاجات القلب والعقل للمعرفة والحب والحقيقة، أن يضيف إلى الفكر الفلسفي رؤى جديدة خلال مرحلة متقدمة لم يكن قد تبلور فيها ذلك الفكر إلا لماما وفي مساحات ضيقة جداً تقتصر على قدرة بعض العقول الباحثة في هذا المضمار عن استجلاء آفاق المعرفة والإيمان بوحدة الحقيقة ومشروعية البحث عنها والتعريف بها.

وكان الفيلسوف الراحل من الرواد الأوائل الذين عبدوا الطريق لمن سيأتي بعدهم من الأجيال فقد تأثر بمبدأ ديكارت في الطريقة الرياضية من خلال مقالة (الطريق لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم) التي ضمن كتابه (المذاهب الأخلاقية) كثيراً من تلك الأفكار.

أخيراً لا بدّ من القول: إن الإبداع الفلسفي والإبداع الفني ينهلان من معين واحد هو الوجود، وأن العقل نور إلهي يجوب آفاق المعرفة من جهاتها الست، والاعتماد على العقل والمعرفة في البحث عن الحقيقة واكتشافها، وفي فهم حقيقة الوجود وماهيته هي من أساسيات الإبداع والعلم، ولا يجوز اتهام أي إبداع فلسفي أو فني أو أدبي يخرج عن المألوف بالخروج على الجماعة، واتهامه بالمروق، بل ينبغي دراسة ذلك الإبداع مهما كان ناشزاً، فمن حق الفيلسوف والمبدع أن يأتي بالجديد، ومن حقنا أن نقف في وجه تلك الدعاوى العتيقة التي تغلق على الإبداع أبوابه، بقصد خنقه في مهاده، فقد نزل ببعض الفلاسفة والمبدعين قديماً وحديثاً من الأحكام الجائرة والاتهامات ما يستدعي إعادة النظر

في طريقة التعامل مع العقول المبدعة بشكل مختلف عما كانت تتعامل معها العقول المغلقة مادام منطلقنا الأساس هو المعرفة، وقاعدتنا حرية الفكر، وقيمنا المحبة والتسامح وإحترام الرأي الآخر.

إننا حين نتعامل مع العقول المبدعة بروح رياضية سامية، وقلوب مفعمة بالحب والتقدير نرتقي بإبداعنا ومجتمعاتنا إلى المستوى اللائق بإنسانيتنا كبشر فالإبداع كما أكد عليه المرحوم الدكتور العوا لا ينمو إلا في فضاءات حرية الفكر وانطلاق العقل إلى أفق المعرفة بكل طاقاته الإدراكية والمعرفية، والإبداع يتألق ويتجدد ويزداد ضياء عندما يتلاقح مع مصابيح الحضارة العالمية والعلوم الإنسانية التي تصب فيه زيتاً جديداً وذبالة جديدة كما هو يضيف إليها من جديد مبدعيه ما يزيد تلك المصابيح نوراً وبهاء.

الدراسات والبحوث

(ملف المفكر الراحل الدكتور عادل العوا)

الفيلسوف الأخلاقي الدكتور عادل العوا

د. إحسان النص

مامذهب الدكتور عادل العوا صاحب كتاب (المذاهب الأخلاقية)

د. إبراهيم فاضل

المسألة الأخلاقية في فلسفة الدكتور عادل العوا

د. خلف محمد الجراد

العوا والفلسفة

د. توفيق داوود

عادل العوا فيلسوف أحسن تعليم التفلسف

د. عزت السيد أحمد

أصالة البحث الأخلاقي في فكر عادل العوا

د. محمد الجبر

١٦

الفيلسوف الأخلاقي الدكتور عادل العوا

د. إحسان النص ❖

عرفت عادلاً العوا، تغمده الله بواسع رحمته، حين قمت بالتدريس في كلية الآداب بجامعة دمشق، وقد تولى عمادة الكلية سنوات طوالاً، فانعقدت بيني وبينه أواصر الصداقة. وقد وجدت فيه الباحث المتعمق والفيلسوف الناضج الفكر، والعالم المتواضع، والإنسان المهذّب الرفيع الخُلق، فأكننت له في نفسي صادق الود وعظيم التقدير.

وفي عام ١٩٩١م عُين عضواً عاملاً في مجمع اللغة العربية، وكنت عضواً فيه، فسعدت بوجوده ونعمت بصحبته، وتعمّقت معرفتي به فازددت إعجاباً بخُلقه وعلمه

(❖) د. احسان النص: باحث من سورية، عضو مجمع اللغة العربية.

ونشاطه الدائب في تأليف الكتب وترجمتها. وقد نقل إلى العربية كتبًا لفلاسفة أعلام، فأعانته إجادته اللغة الفرنسية والعربية معًا على دقة الترجمة وجودة الأداء وفصاحة العبارة.

كان الدكتور العوّا نموذجًا حيًّا للإنسان الفاضل ذي الخلق الكريم، فكان في حياته وسلوكه وصلاته بالناس يجسّد الفكر الأخلاقي الذي عني بتأصيله في مؤلفاته.

وقد عني الدكتور العوّا في مؤلفاته خاصة بالمباحث الأخلاقية، فمن مؤلفاته في هذا المجال: المذاهب الأخلاقية، القيمة الأخلاقية، الأخلاق، أسس الأخلاق الاقتصادية، دراسات أخلاقية، بحوث أخلاقية، الفلسفة الأخلاقية، الأخلاق في الحضارة، فتلك تسعة مؤلفات في موضوع الأخلاق وحده.

وكانت للدكتور العوّا عناية خاصة بإخوان الصفاء، وقد تناول في أول مؤلفاته فكرهم الانتقادي.

وأودّ أن أقصر حديثي عنه هنا على ما قام به منذ أن أصبح عضوًا في أسرة مجمع اللغة العربية منذ تعيينه عضوًا فيه حتى وفاته، فقد شارك في لجان عدّة، وكان له فيها حضور لافت للنظر. كان عضوًا في لجنة النشاط الثقافي ومهمتها إعداد الندوات الثقافية التي يقيمها المجمع كل عام، فكان يمدّ أعضاء اللجنة بآرائه السديدة لدى اختيار موضوعاتها ومحاورها. وكان عضوًا فعّالاً في لجنة المصطلح، ومهمتها وضع المصطلحات العلمية وتنسيقها وإذاعتها، وكان عضوًا في لجنة المخطوطات وإحياء التراث، وفي كل هذه اللجان كان له نشاط متميّز.

وكان يحرص على حضور اجتماعات مجلس المجمع وندواته، ويشارك في ما يدور فيها من حوار ومناقشات.

وقد أسهم أيضًا في المواسم الثقافية التي يقيمها المجمع، فألقى محاضرة عنوانها: الثقافة الرّباعية:

وقد استهلّ محاضرته بقوله: «في الناس ثقافتان رئيسيتان، وعندنا ثقافات أربع على الأقل: ثقافتا الناس تتفاعلان وتتعارضان، وثقافاتنا الأربع تودّ الاتّساق والائتلاف. ثقافتا الناس: ثقافة الفرد وثقافة الجمهور. وفي العروبة عندنا ثقافتان اضافيتان خاصتان هما: الثقافة التقليدية أو التراثية، أعني ثقافة الأصالة، والثقافة الحديثة أو المعاصرة، أعني ثقافة التمرّد والرفض».

ثم وقف المحاضر عند الثقافة العربية، فشرح معاني الجذرين: ثَقف وثَقُف، والدلالات المشتقة منهما. والثقافة العربية عنده تتكشف عن منزعين، أحدهما منزع الأصالة، والآخر منزع الحداثة أو المعاصرة، وبينهما صراع القديم والجديد.

فالمنزع التقليدي عريق تمتدّ جذوره إلى ما قبل الإسلام، فلمّا جاء الإسلام طالعتنا ثقافة نامية مزدهرة حوت ضروب المعارف، فسحت المجال لنموّ جوانب مستجدة من الفكر العلمي والكلامي والسياسي والأخلاقي والفقهي. فلمّا أطلّ عصر النهضة طرأت على الثقافة العربية تطورات عالمية مستمدّة من عالم الغرب، وفيها محاكاة لما ظهر في الغرب من اتجاهات سياسية واجتماعية.

والثقافة التراثية تنطوي على منزعين متعارضين: أحدهما منزع الإيمان الديني الموروث وما تفرّع عنه من اتجاهات معتزلية وصوفية وفلسفية، والمنزع الثاني انتقادي تمحيصيّ.

ثم عرض الدكتور العوّا نماذج من الثقافة التقليدية، منها النموذج الوثوقي، وانموذج العالم الذي يمثّل ثقافتنا المتألقة بالنظر الجادّ وانفتاح العقل واتّساع المعرفة.

ثم استشهد بكلام لابن قتيبة في مقدمة كتابه «عيون الأخبار»، وللنظام شيخ المعتزلة، والجاحظ العالم الأديب، وكل هؤلاء يدعون إلى تحكيم العقل. وأورد كلامًا لإخوان الصفاء يتصل بنظرتهم إلى الوجود من خلال الإنسان، وأورد كذلك كلامًا للقاضي المعتزلي عبد الجبار في كتاب «المغني» في معنى الفصاحة.

وهذه الثقافة التراثية القومية قوبلت من الثقافيين المتمرّدين بالرفض القاطع، وهؤلاء المثقفون مصابون بعقد الدُّونية وحبّ المخالفة والسعي وراء الشهرة. وقد ضرب مثلاً لهم بمن يتّجهون إلى الشعر المنثور اللاموزون الضّبابي، وقد استشهد بكلام لبعض هؤلاء الرافضين.

أما الثقافة العالمية فقد ظهرت فيها عدة منازع واتجاهات منذ القرن الثامن عشر أولها: منزع التقدم والاستنارة، ثم منزع الحديث عن مستقبل العلم والحضارة، ثم شغلت المثقفين مشكلات الفضاء والتلوّث والحرب والسلام والأسلحة المبيدة وإمكانات علوم الحياة والنظام العالمي الجديد.

وانتهى الباحث إلى أن المستقبل يتّجه إلى التوسّع في وسائل الإعلام لتغدو الثقافة في متناول الجماهير كافة.

وعلى تعدّد مدلولات الثقافة فهي في هذا الحين تعني جملة الوجوه الفكرية والأخلاقية والمادّية والمذاهب القيمية وأساليب الحياة. ولفت الباحث العلاّمة النظر إلى ما أنشئ من مراكز ثقافية يسعى كل منها إلى نشر الأفكار التي ينتمي إليها مجتمعه.

وقد لقي مفهوم الثقافة ردود فعل من بعض فئات المثقفين، فظهرت مفهومات اللاثقافة أو الثقافة المضادّة أو ثقافة اللامعقول. وظهرت شعارات تنادي بالثقافة

للجميع والثقافة القومية والحقُّ بالثقافة وغيرها.

ومهما يقل في ألوان الثقافة فإن الفاعل الثقافي في المبدع هو الفرد لا الجمهور، ومن ثقافة الفرد لا من ثقافة الجمهور تولد مدلولات ثلاثة هي: الدلالة العقائدية (أو الأيديولوجية)، والدلالة المستقبلية، ودلالة حضارة جديدة.

وجوهر الثقافة - في رأي الباحث - هو، السعي في طلب الكمال، والثقافة جهد يشارك فيه البشر قاطبة.

وينتهي الباحث إلى التعريف بثقافتنا العربية في هذا الزمن فيرى أنها ثقافة معقدة متفاعلة حائرة، وهي ثقافة رباعية أركانها الأربعة هي: الثقافة التقليدية التراثية، والثقافة العربية المعاصرة، وثقافة العلماء والكُتّاب والاجتماعيين، وثقافة الجمهور. وهو يرى أن لا مندوحة عن العمل على اقامة توازن ثقافي تلتقي فيه جميع العناصر.

لقد فقد المجمع بوفاة العالم الجليل الدكتور عادل العوّا ركنًا من أركانه الوطيدة، وخلّف وراءه فراغًا من العسير ملؤه. وإذا ذكر أعضاء المجمع الذين كان لهم إسهام فعّال في أعماله ونشاطه في تحقيق أغراضه فإنه يكون في عداد البارزين منهم.

إن ما قام به الدكتور العوا من أعمال وما ألفه من كتب وما ترجمه من مؤلفات، إضافة إلى ما عُرف به من دماثة خلق واستقامة نادرة المثال ومجافاة للمهاترات والخصومات، يجعله في نظر كل من عرفوه مثالاً للمواطن الواعي الصالح وقدوة للعاملين في هذا الوطن، والوطن إنما يشاد على كواهل المواطنين الصالحين أمثاله.

❖ ❖ ❖

٢٠

مامذهب الدكتور عادل العوا صاحب كتاب (المذاهب الأخلاقية)

د. إبراهيم فاضل ❖

ظُهرَ الخميس الواقع في ٢٠ شباط عام ٢٠٠٣م كان الأستاذُ حسين حموي رئيس تحرير مجلة المعرفة يطلبُ مني مقالاً يزيد فكر الفيلسوف الراحل عادل العوا سطوعاً في آفاق «المعرفة الكلية».

وها أنا أُلبّي طلبَ مَنْ أحبُّ في مَنْ أُجِلُّ. فأقول:

في عام ١٩٥٥- ١٩٥٦م كنا في «سَلَمْية» نبحث في نشر الفكر الإنساني ونستقبلُ أيَّ كتابٍ أو مقالٍ مترعٍ بوحدة الدماغ البشريّ الذي هدفُه إقامةُ أسرةٍ أرضيةٍ هدفها المعرفة الكلية ورابطها الحبّ.

(❖) د. ابراهيم فاضل: مفكر وباحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية. له عدة مؤلفات منشورة.

فكنّا نترجمُ او نعرّبُ كتب إيفانوف وبيكلي في ابن سينا و الفارابي ونهلّل لما يردُ من القاهرة لعبد الرحمن بدوي ومحمد كامل حسين وأحمد أمين وزكي نجيب محمود وغيرهم من لبنان وعلى رأسهم يعقوب صرّوف وفارس نمر وما يخطّان على مجلتهم «المقتطف». وفجأة ظَهَرَ في مكتبات الشام، ولأول مرّة في تاريخها، عبْرَ القرون الوسطى والحديثة، أعمالُ فيلسوف شاميّ تخرّجَ من جامعة «السّوربون الفرنسيّة» عام ١٩٤٥م وراحَ يعمل بدأب وصمتٍ لإلحاق بلده بركب الحضارة «المعرفيّة» فأخرج عرائسَ فكرية متتالية تميسُ بقدٍّ عقلانيّ تجريبيّ طرائقيّ.

هذا الفيلسوفُ هو عميدُ الفلسفة الشاميّة الدكتور عادل العوا، الجسورُ جداً والذكيُّ جداً.

وكانت عرايسُهُ التي زفَّها لشباب الفكر، يومئذ، على التوالي: بحوثًا إسلاميّةً:

منتخبات اسماعيلية: تنشر لأول مرّة.

إنقاذ المجتمع الإسلاميّ: للمستشرق «جب»

بنية الفكر الديني في الإسلام:للمستشرق «جب»

كان ذلك حتى عام ١٩٥٦م...

فتساءلنا، نحن في «سلمية» من هو هذا المغامر الجديدُ؟ يجب أن نتصلَ به ونستمزج رأيه فيما بين أيدينا من الطرق المعرفيّة الرياضيّة؟

وقد لمحنا في كتابه «منتخبات اسماعيليّة» صوراً من «الجُملة الرياضية» التي تحدّث عنها الفيلسوف احمد حميد الدين الكرمانيّ وغيرهُ أمثال الفارابي وابن منصور اليمن.. وفي عام ١٩٥٧ ظَهَرَ للدكتور العوّا كتاب المدنيَّة سرابُها ويقينُها.

وسرعان ما عانقْتُ الكتابَ وامتصصتُ رُضابَ شهْده المعرفيّ المدنيّ اللذيذ. لقد كان لعميد كلية الآداب في جامعة تولوز، جورج باستيد، تعريب الدكتور عادل العوّا.

هذا ما كان ينتظرهُ الدّماغُ الكلّيُّ الفعّالُ. وقد جاء في الصفحة الأولى مابعد العنوان جملةٌ واحدةٌ فقط، تُذيقُ الدارسَ المتذوّقَ زبْدةَ فكر مؤلّفه. وإليكَ الجملةَ المتوجدةَ بمعناها:

«على قيم الثقافة دائماً، هذه القيم التي تتوسطُ بين الطبيعة والأخلاق، يقعُ عبءُ الفاعلية التمدّنيّة كلُّه.»

ما أشدّ وما أبدع وأشفى إيقاعَ ما قرأنا.. إنّ الفيلسوفَ الجديدَ يُعطّرُ أجواءَ الشام بالمدنيّة يقينًا لا سرابًا.

فاتّجهنا بكليتنا في «سلمية» للتعرّف على «بستان» هذا.. المُمدين». وكأن الدكتورَ العوّا عرفَ بوساطة حواسه ما فَوق

الخمس ما نتمنى، فزف لنا معلدين هما العملَ الأوّلَ الضخمَ بعد تحويل مكتبة القاهرة إلى «تلول الكتب» على ذراع «المقطم»... هذا العملُ العظيمُ، الذي أثّر في حياتنا المعرفية، نحن تلامذتُه، هو «المذاهب الأخلاقية»

في عرض ونقد..

ظهر الكتابُ ظهورَ الشمسِ الفكرية على سكانِ قطبيِّ الأرضِ لَذةً ورَجاءً وجمالاً ومعرفةً كليّةً شاملةً.

يضم الكتابُ في جزءيه ألفا ومئتي صفحةٍ تقريبًا موزّعة على أخلاق الفكرِ العالمي منذ الإلياذة حتى مولد الكتاب. وكانت كما يلي:

أخلاق الحكمة: الحكماء، فيثاغورث، هرقليط، سقراط، أفلاطون، أرسطو

أخلاق اللذة: أرستيب، أبيقور، لوكْريس

أخلاق الفضيلة: زينون، كلّيانت، كريزيب، سنيكا، أبيكتيت، مارك، أوريل.

أخلاق العقل: ديكارت، سبينوزا، لَيبنتز، كانت.

أخلاق العاطفة: هو بز الموسوعيون من شفسبوري حتى فولتير.

أخلاق المنفعة: بنتام، مِلْ.

أخلاق الجدليّين: فخته، شلنغ، هجل، ماركس، أنجلز، لينين..

أخلاق الحياة: سبنسر، فورييه، غويو، نيتشه..

أخلاق العلم: رنوفيه، أوغست كونت، دوركهايم وغيرهم.

أخلاق التجربة: روه وبرغسون وغيرهما.

ثم أتبعها بالنزعاتِ الأخلاقيةِ الجديدة المعاصرة، أمثال: الزرائعيّة التحليل النفسيّ، الوجوديّة.

صدر الكتابُ عام ١٩٥٨م عن مطبعةِ الجامعة السورية. فكانَ سدّاً لفراغٍ رهيب. وكان أملاً فصار قريبَ المنال.. ولكنْ ما مذهبُ صاحبه؟

نحن، المفكرين، كما سلفَ وقلتُ، عشْنا في «سلَمية الجيدة» المبنية عام ١٨٤٨م لردِّ هجماتِ البدو عن [حمص وحماه] بأمرٍ من السلطان [عبد المجيد].. وبُنيت سلميةُ الجديدةُ واستقرَّ الوضعُ إلى عام ١٨٩٨ يوم اكتشف السلطانُ العثمانيُّ عبدُ الحميد الثاني تعاملَ سكانِ سلميةَ بعُملَة «المعرفة الكليّة» وانتمائهم «للطريقة الرياضيّة الجُمليّة».. فغضبَ وسَجَنَ وقَتَلَ ونَفى وحَرَقَ...!!!

وجاءت الحربُ العالمية الأولى والثانية.. والفكرُ تحتَ كوابيس «الجهل المقدّس»..!

ثمّ انبلج فجرُ الإستقلال.. وسالتْ سواقي الفكر وتفرّعتْ.. وتجاريْ وتبارتْ وتباهتْ.. وظهر هلالُ «د. عادل العوا».. وكان فيما كان أن اعْتَنَق الفيلسوفُ والعالمُ الفرنسيُّ الكبيرُ جداً ديكارت الذي يُطلَقُ عليه لقبُ «أب الفلسفة الحديثة».. أقول اعتنق الفيلسوفُ ديكارتُ «الطريقةَ الرياضيّة الجُمليَّة وأصدرَ عنها كتابَهُ الشهيرُ عام ١٦٣٧م «مقالةُ الطريقة لحسن قيادة العقل، وللبحث عن الحقيقة في العلوم، كأوّل كتاب في اللغة الفرنسية». الآن، وفي موسوعيتة الجيّدة الجديدة الجريئة يُعيد الدكتور «عادل العوا» الأمل لمفكريْ الشام والعرب بإقليمهم وتدريس «الطريقة الرّياضية» علناً وفي كتاب جامعيّ مقرّر..! يقول الدكتور العوا في كتابه «المذاهب الأخلاقية» الجزء الأول صفحة ٢٢٨:

«نشرَ ديكارتُ سنة ١٦٣٧ ثلاثَ رسائلَ هي «البصريّات» و «الآثار العلويّة» و «مقالةُ الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم» وهو أوّلُ كتاب فلسفيّ وُضِعَ باللغة الفرنسيّة».

وفي صفحة ٢٣٠ من نفس المرجع:

«قال ديكارت: عَزمْتُ على أن لا أطلب منَ العلم إلا ما يمكنُ وجودُه في نفسي أو في كتاب العالم الكبير»....

• وهكذا حقق ديكارتُ إيمانَه بالطريقة وبدأ بشكٍّ منهجيّ...

وهنا رأينا: نحن الباحثين الشباب استمزاجُ رأي الدكتور عادل العوّا بما بين أيدينا من الكتب الفلسفية.

ومن طريف ما حدث أنّ أوّلَ دارسةٍ للفلسفة فيما شرقيّ العاصي كانت الآنسةُ «نجاة فاضل».. وكانتْ دراستُها في كلية الفلسفة في «دمشق».. وعميدها «الدكتور عادل»...

الآن، الدكتور عادل العوّا، لمعرفته بأن طالبته الجديدة من مدينة «سلمية» طلبَ منها أن تجلب كتابَ «راحة العقل» لمؤلفه الشهير أحمد حميد الدين الكرماني. كان ذلك في مطلع عام ١٩٦٠م.

وفعلاً، وحبًا وكرامةً أهدتْ الآنسةُ «نجاة فاضل» أستاذها الدكتور عوّا نسخةً من كتاب «راحة العقل» طباعة القاهرة من سلسلة مخطوطات الفاطميّين تقديم وتحقيق «د. كامل حسين و د. مصطفى حلمي» من الجمعيّة الإسماعيلية.. وسُرّ عميدُ فلسفة الشام بالهدية.

وبعد ثلاثة أشهر تحقق لي الشرفُ بمقابلة الدكتور عادل في قاعة امتحان مادة الفلسفة في جامعة دمشق..

كان الفيلسوفُ العوّا يتجوّلُ بهدوء بين الطلاب وكتابُ راحة العقل في يده. وقد

ارتسمتْ قُبُلاتُ أصابعه على دفتي الكتاب لطول العناق والمعاشرة..

استغليتُ وقوفه قرب المنبر لاستلام أوراق الإجابات من الطلاب والطالبات.. فاقتربتُ منهُ وبيدي أوراقي... سلمتها له.. وسألته بلهجة يعرفها هو:

- مـا رأي حضـرتك بالكتـاب الذي بيدكم؟

نظر الدكتور في اسمي على الورقة، ثم نظر إليَّ وفي عينيه بريقٌ، ليقول:

- أنتَ قريبُ الآنسة التي ...

- نعم أنا ابن عمـتِّـها، نحن من «بيت فاضل» من سَلَمْيةَ..! و..

- أتسألُني رأيي بهذا العمل العظيم..؟

ثم رفع صوته، وقد تجمّع بعضُ رفاقنا الطلاب، وبأيديهم الأوراق حـولَنا، ومنهم الآنسة نجاة ورفيقة لها.. رفعَ صوتَه قائلاً:

«آن الأوانُ لنرفعَ هذه الشملة عن أعين الناس فنريهم شمسَ الحقيقة التي تضيءُ المعـرفـة الكليـة... والله، مـا ديكارت في طريقتـه ولا جـون لوك في كاغدهِ الأبيض إلا قبسينِ من هذا الكتاب...»

وتهدّج صوتهُ انفعالاً... و... و

وكانت أول معرفتي به.. ولم أرَه بعدها إلا على صفحات الكتب. كنتُ أقرأُ ما يكتبُ وأنا في المنفى.. وأبعثُ له بأعمـالي... إلى أن تغيّـرت الأحوال في سورية بعد عـام ١٩٧١م..

كنت أخشى عليه من «الجهل المقدّس» وقـد فـعلوا بي وبأهلي مـا فـعلوا. فلمّـا أصدرتُ كتابي «الفلسفة تبحثُ عن الحاكم العـادل» تقـدّم الفيلسـوفُ الذكي «أنطون مقدسي» ليجاهر بتقديمه للجزء الأول عام ١٩٧٨م. تقـدم مـحبّـةً ومناصـرةً للصحّ..! وكانت مقدمته مثيرة للجدل، وخاصة حول شـخـصـيـة الجيـداء التي حـاول الإحـاطة بأمدائها بحواليْ مئة وعشرين صفحة... جاءت متماسكة، أنيقة، عميقة، رشيقة.. ومع ذلك لم تدخلْ ولَنْ تدخل في رؤوس هاجرت منها أدمغتها..!

وكـان الدكـتـور عـادل العـوا مـعـتـزّاً بالكتاب.. وهنأني به... وشجعني على نشر الأجزاء الثلاثة الباقية..!

وهكذا، في كـتـابي «الحـواس مـا فـوق الخمس»، وفي «سلسلة الأدب الشعبيّ».. و لمّا عـدتُ من جولتي في «أوربّا» أوْجـزتُ له مـا دار بيني وبين مـن قـابلتُ من المفكرينَ هناك فكان مشجعًا مستبشرًا بإبلاغ رسالة «المعرفة الكلية» للإنسان بما هو إنسان... ولما نشـرتُ كتابي «جذور الفكر الإنسـاني» الذي بـرهنتُ فـيـه على أن العـربَ أعطوا الرقم والحـرفَ وطرقَ التـفكيـر لأوربا منذ أربعة آلاف وسبع مـئة سنة شـمـسـيـة... وتبنت القيادة القطرية ووزارة الإعلام نشر

الكتاب، بعثت بالنسخة الأم إلى عميد الفلسفة العربية الشاميّة أستاذي ومشجعي الدكتور عادل العوّا..

فماذا كان جوابه؟

يطيب لي أن أضع رسالته بخطّه بين يدي القارئ ليحكم بذاته وهذه هي:

الأخ العزيز الأستاذ ابراهيم فاضل المحترم

أجمل التحية، وأطيب المودة والتقدير، وبعد

فيسرني أن ألقى نسخة من «جذور الفكر الإنساني»، وقد تلطفتَ بإرسالها إليَّ، وقد بادرتُ إلى قراءتها مرة أولى، أي بالسرعة الكلية الللوفقى، ووجدت في صفحاتها روحًا سامية تنشدُ وحدة البشر على أساس وحدةِ الجذور في اللغةِ والتاريخ حتى «المورثات» البيو- عصبيّة، وكيف لا أعجبُ بمطلبِ وحدةِ الفكر بين الناس كافةً، وأنت تدعو إلى إيمانك بها، وأجملُ من حديثك الفيزيِّ حديثك مع الجيداء، وهي من طينتنا القوميّة. فإليك تهنئتي بهذه المحاولة، بل بالفرضيّة- المسعى، مشفوعة بشكري الجزيل على التفاتتك الكريمة، وليحفظك الربُ ويرعاك ودمتَ لأخيك

دمشق ١٩٩٣/١٢/٥

- د. عادل العوّا

كنتُ أودّ أن أطلع القارئ المتأمّل على كلّ رسائلنا لبعضنا.. ولكني خفتُ الإطالة.. لولاأني رأيتُ من واجبي إطلاع الفلاسفة في العالم على مدى رؤية الدكتور عادل الجماليّة يوم أرسلتُ له مجموعةً من قصائدي الفلسفيّة، جمعَها باعث المحبّة والإعجاب «المهندسُ غطفان نايف عجوب» تحت عنوان...

«بستان فاضل»

وقد علّقتْ غالبية الصحف العربية على شمائلِ البستان. ووردتْ عليَّ كثيرٌ من الرسائلِ المكرّمة.. ولكن رسالةُ الدكتور عادل كانت أعمق وأرشقَ وأصدقَ.. يقول: -

دخلتُ بستانك..! جنتُك الخضراء، يانع ثمارها، دانٍ قطوفُها وكنتُ كلما جئتُ دوحها، ناشداً اصطفاءَ أحَدِ أشعارِها وبيوت قصيدها، وجدتُني «ألتهمُها» جميعها: فهي طيّبٌ مذاقُها، كلُّها، وكم كنتُ اتمنى النفاذَ إلى بعضِ أكناهِها وإيماءاتها، ولكنْ ما فاتني علمًا، لم يفتني تذوقًا. فلكَ مني خالص التهنئة، وللأرواح مُلتقى. مهما تباعدت المعطيات، فشكرًا لهديّتك، والله يحفظك ويرعاك.

٢٠٠٠/١١/١٧

د. عادل العوّا

وهذه هي رسالتُه بخطه الأنيق أمامك أخي الشاعر.. ألا ترى معي أن الدكتورَ

عادلاً شاعراً أيضاً افأبو تمّام أشعرُ في حماسته منه في شعره..!!؟.

وأرسلت له كتابي «فلاسفة على المسرح» فكان جوابُه كاشفًا هامًا عن مذهبه الذي تساءلتُ عنه في عنوان المقال:

ما مذهبُ الدكتور عادل العوّا؟

سأضعُ لك عزيزي القارئ رسالته كما هي لتلّمح معي مايلي:

«ومما راقَ لي جمعُكَ الجيداءَ إلى الفارابي، وولادتهما الحكمة الفلسفية...»

«حرصُك العربيُ على إيقاظ شَرَفِ العَرَبِ الفكري...»

«ويكفي أن أُلمِعَ إلى عنايتك بعروبة الحكمة، وبالأسرة البشريّة..»

«وقولك بأن الحبَّ كفيلٌ بجمع ما قد تفرّقَ من التّعصب الإقليميّ وإن الحريّةَ موجودةٌ في دماغ كلِّ مَنْ آمنَ بالحرية الفكرية. وإن تعطيلَ دماغ الأمم يُبيدُها.. ولذا فإن اللغة العالمية هي لغةُ المعرفة، وهذا حق..»

فهذا هو مذهب العوّا:

١- الحكمةُ عربيّةٌ

٢- الأسرةُ البشريةُ معنيٌّ بها.

٣- الحبّ رباطُ الأسرةِ البشريّة.

٤- الحريةُ موجودةٌ في دماغ من آمن بالحرية الفكرية.

٥- تعطيلُ دماغ الأمم يُبيدُها.

٦- اللغة العالمية هي لغةُ المعرفة.

أليس هذا مذهبًا متكاملاً: أسرة بشريّة هدفها المعرفة، رباطها الحبّ.

أخي العزيز الدكتور ابراهيم فاضل حفظه الله

أجمل التحية، وصادق المودة، وبعد

فقد مَضَت فترةٌ طويلةٌ، **ملؤُها مشاغلُ عارضةٌ**، بعضُها مرضيٌ، **وبعضُها قاهرُ التوقيت**، ملحفًا، **وأنا في هذا كلِّه أودّ الكتابة لك لأشكرك على هديّتكَ الثمينة، ولكن بعد قراءتها، وقد تيسّر لي ذلك اليوم**، ونعمتُ بقراءةِ رسالتك عن **«فلاسفة على المسرح، مشروع المعرفة للناس جميعًا». وقد أعْجِبْتُ بالفكرةِ وبالنص وبالإخراج والتعليق، كما هي بعض المصطلحات المسرحية.. ومما راقَ لي جمعُكَ الجيداءَ إلى الفارابي، وولادتهما الحكمةَ الفلسفية، ولا سيما اليونانية والمشرقيّة، وحرصُكَ العربيُ على إيقاظ شَرَفِ العَرَبِ الفكريّ وأصالة إسهامهم العريق، ولكن على المستوى العالمي، أي البشري جغرافيًا وتاريخيًا، والإنساني قيميًا وحضاريًا. ويكفي أن أُلمِعَ إلى عنايتكَ بعروبة الحكمة، وبالأسرة البشرية، وقولك إنّ الحبّ كفيلٌ**

بجمع ما تفرق من التعصب الإقليمي، وإن الحرية موجودة في دماغ كل من آمن بالحرية الفكرية، وإن تعطيل دماغ الأمم بيدها، ولذا فإن اللغة العالمية هي لغة المعرفة، وهذا حق. وأضيف أن لعلى مما يتسمّ في أرض السلوك البشري أن تكون «العدالة للجميع». وهذه العبارة الأخيرة حفزتني يومًا لترجمة كتاب بهذا العنوان، ينشر في دار الفاضل، قبل سنوات أصبحت كثيرة.

أهنئك على عملك كله. وقد أحسنت اختيار الموضوع والبيئة والشخوص والحقت بمسرحيتك فيلمك البارع عن الظالم الذي كانت الشمس لا تغيب عن ملك دولته..

ثم إني أشكرك على كلمتك التي صحبت هديتك، وقد اثنيت بما أكرمتني من فضلك وسخائك، وهذه مبالغة فاضت من جودك ولست بمستحق بعضها بالحري عن جلها أو كلها، سامحك المولى، وإني لأكرر لك امتناني وأطيب تمنياتي لك بكل خير ونجاح، وذاك سؤدد هو لك خدن، وبك جدير، والسلام عليكم.

١٠٠١/٥/١٩

ولأول مـرّة في تاريخ سـوريا تُكرّم الفلاسفة.. أجل، كَرّمت القيادة الشابّة الذكيّة الحكماء في «الشام». فسجّل، أيّها التاريخ،..

كرّم الدكتور عادل العوّا والدكتور فاخر عاقل. فأرسلت لجريدة الثورة هذه التهنئة:

جريدة الثورة في ٢٠٠٢/٣/٩م

بعد التكريم

بمناسبة تسلّم العالمين الجليلين د. عادل العوّا و د. فاخر عاقل وسام الإستحقاق السوري من الدّرجة الممتازة.

قُرُنْفُلَةٌ تقولُ لعاشـقيها:

ملوكُ الشـعـر تعـبُـدُني بأرْضي
تُصَلّي لي قصائدُهمْ سكارى

حَـيـارى بينَ نافلتي وفـرْضي
تجلّوا بي لدى خبرٍ جليلِ

أعـزّ الشـامَ في طُولٍ وعـرْضِ
حكيمُ الشامِ وشّحَ رائديْها

«فلاسفة» بشَعْشَعةٍ وومْضِ
لـ «عادلها» و «فاخرها» وشاحٌ

لَهُ اسـتـحـقاقُ مَجْدِ الشامِ يَقضي
فياشَعْبَ القرنْفُلِ هاتِ نفحًا

لِمَناحِ الوشـاحِ الحُـرِّ يُفْـضي

د. ابراهيم فاضل

وبعد أيام جاءت آخرُ رسالة من أستاذنا الجليل تحملُ الشكرَ الأبويَّ على قصيدة «القرنفل».. هذه هي آخر صفحة من مقالتي.. كما كانت آخر لقاء بيني وبينَ

مفكّر حكيم، مذهبُه: إنشاءُ أسْرة أرضيَة هدفُها المعرفةُ الكليّةُ ورابطُها الحبُّ...

فالحياة لِكُل ممن أهدى لهم كتابَهُ «المذاهب الأخلاقية» وكان الإهداء كمايلي عام ١٩٥٨م

إلى «ملك» والفرقدين: «نبوغ» و«شروق» و [ذكرُ الفتى عمرُهُ الثاني] كما قال شاعرُنا المتنبي،

اخي العزيز الدكتور إبراهيم فاضل حفظه الله

تحية طيبة، ومودة صادقة، وبعد

فقد وددتُ أن أكتبَ إليك منذ قرأتُ ما جدتَ به عليَّ وعلى صديقي الدكتور فاخر من نفح قرنفلك العذب. وقد فعلتَ ذلك شعوراً، وإن تريثتَ خطاً حتى انجزت الإعداد الملحف لمناقشة رسالة جامعية اشتركت في لجنة الحكم عليها. واليوم أرسل إليك هذه الكلمة معربًا لك عن اعتزازي بلفتتك الكريمة. فقد هنأتَ فأكرمت، واعطيتَ فجدت، وجدتَ فغمرتَ وأسعدت، وهل لمثل فضلك من فضل. حفظك المولى ورعاك، وأدامك منهلاً ثراً تفيض بعطفك وتقديرك، ولك مني وافر الشكر وسرمد الإمتنان

٢٠٠٢/٣/٢٣

عادل العوا

❖ ❖ ❖

٢٩

المسألة الأخلاقية في فلسفة الدكتور عادل العوا

د. خلف محمد الجراد ❖

تمهيد:

في دراسته الموسعة للمذاهب الأخلاقية (من جزئين) في مطلع ستينات القرن الماضي ينطلق الدكتور عادل العوا من رؤية مفادها أن «البحث الفلسفي في الحياة الأخلاقية، والكشف عما تنطوي عليه من آيات الخير، وأسس الواجب، وضروب الفضيلة، من أوثق الأبحاث الجدية اتصالاً بالفكر البشري». وهو بذلك يتفق مع الرأي الفلسفي القائل إنّ الإنسان كائن أخلاقي بطبعه مادام يحيا حياة اجتماعية، وأن الإنسان حيوان خلوق، لأنه يحب الخير، ويكره الشرّ، ويحترم الفضيلة، ويمجّ الرذيلة،وإنّ أرجح الناس عقلاً، وأعظمهم حكمة، وأكثرهم أصالة،الذين يتحرّون قيمة إيمانهم ويزنون مبدأ

(❖) الدكتور خلف محمّد الجراد: باحث من سورية، دكتوراه في الفلسفة، رئيس تحرير صحيفة تشرين.

احترامهم، وينبوع تقديسهم وإجلالهم، ويتساءلون قائلين: لمَ نرغب في المثل الأخلاقي الأعلى؟.. ولماذا نبرأ من نوازع الشرّ، وعوامل الحطّة، ومزالق الرذيلة، وزخارف المنكر؟.. أليس من الجميل الرائع المريح أن يتمتع الإنسان بحريته كاملة مطلقة، ويتبع هواه حيث شاء، فيحيا حياة فرديته الجامحة، لايقيّده اعتبار، ولايعوقه رادع، ولاتقهره فضيلة، ولايلجمه واجب من الواجبات؟.. [1].

ينظر الدكتور عادل العوّا إلى أنّ المسألة الأخلاقية لم تعد محصورة بالفكر الديني أو التعاليم السماوية أو الكتب المقدسة ... إلخ، بل انتقلت إلى مستوى التأمل الواعي، والفكر الانتقادي، بحيث أنّ قواعد الأخلاق أصبحت موضوعًا من موضوعات الثقافة الإنسانية تعالج الفلسفة أسبابه ونتائجه، وتحدّد قيمه وأهدافه ومعاييره، وتفرّق في تضاعيفه بين الثابت والمتحول، وترسم السُبُل التي توصل إلى الفضيلة علمًا وعملاً، والطرق التي تكشف عن ذخائر الأخلاق، ونفائس الخير، من ينابيعها في الأنفس والآفاق. وبتنا نتحدث جميعًا عن القيم الأخلاقية والأهداف السامية، والعمل الصالح، وندرك بالملاحظة المباشرة وجود الأخلاق كحافز قيمي في النفوس، وعادات وأوضاع المجتمع وأعرافه. ونجد أنّ الآخرين من أبناء جنسنا يعترفون بهذا الحافز اعترافنا به ويقروننا على العناية به، والتساؤل في موضوعه، ونراهم يثبتون أمامنا، بالقول وبالفعل، صحّة شعورهم الأخلاقي، وصدق حدسهم بالخير والفضيلة.. حتى عرفنا أخيرًا أنّ الحياة الأخلاقية تنبثق من صميم الأفراد قوة باطنية فعّالة تؤثر في حياتنا الفكرية وفي سلوكنا العملي، على السواء وتسعى إلى تهذيب غرائزنا، وضبط أهوائنا، وتوجيه أعمالنا، حتى تتّسق كلها مع تعاليم الضمير، وتأتلف وقواعد الوجدان. فَعالمنا المعاصر نجد الإنسان يلقّن أطفاله (كالعصور الغابرة) ضرورة الإيمان بالمثل الأخلاقية، وواجب الابتعاد عن الرذيلة والشرّ، والتعلّق بأهداف الصلاح والخير.. حيث غدت الثقافة الأخلاقية أصل كل عمل عقلي يوجّه سلوك الإنسان المتمدن في مجالات الحياة كافة.

ويؤيد الدكتور العوّا ول ديورانت، الذي يرى بأننا «نقف بين عالمين»: أحدهما ميت، والآخر لم يكد يظهر إلى الوجود، ومصيرنا فوضى لاتليق بالجيل الجديد. فنحن أشبه بسقراط وكونفوشيوس في قولهما بأنّ الأخلاق القائمة على القهر والخوف فقدت سلطانها على الناس. ونحن كذلك نحاول أن نلتمس قانونًا أخلاقيًا طبيعيًا يقوم على العقل لاعلى الخوف، ويتمكن من إقناع الناس، حتى المتعلمين منهم ويواجه الآباء في الوقت الحاضر آلافًا من الأسئلة الأخلاقية والنفسانية لم تعد الإجابات

القديمة تصلح لها. فنحن مضطرون على الرغم منا إلى أن نكون فلاسفة، وإلى فحص أفكارنا المزعومة وعاداتنا، حتى نبني لأنفسنا مذهبًا في الحياة والفكر متماسكًا مع نفسه ومع تجارب العصر ومطالبه» [٢]

الأخلاق بين الوعظ والممارسة:

وإذا كان الناس يؤمنون بالوعظ الأخلاقي ويعتقدون في سلوكهم وثقافتهم نوعًا من الأخلاق يمكننا أن نطلق عليه اسم «الأخلاق الاعتقادية»، القائمة على التقليد والمحاكاة والأعراف والسنن الاجتماعية، إلا أن الباحثين والمفكرين المدققين يعدون الأخلاق موضوع نظر فلسفي، التي يمكن أن تُدعى «الأخلاق الفلسفية»، ويطلق على من يشتغل بها وصف «الباحث في الأخلاق» وتعرف ثقافته (الأخلاقية) بأنها ثقافة انتقادية واعية.

الفرق بين الباحث الاعتقادي والانتقادي في ماهية المعرفة ومنطلقات القيمة الأخلاقية لدى كل منهما. فالباحث الاعتقادي يثبت مضمون المعرفة التي يقبلها من غير أن يبرهن على صحتها ولِمَ بالحجج التي تدعم قيمتها. أما الباحث الانتقادي فإنه يذكر أسباب معرفته ويبيّن ماهيتها وطبيعتها، ويحدّد مصادرها وأهدافها ويشهد على موقفه منها بأدلّة ساطعة تجريبية أو عقلية.

ونلتقط هنا الفكرة المحورية التي يؤسس عليها الراحل عادل العَوا رأيه الفلسفي ومفهومه الإنساني الشمولي للمسألة الأخلاقية، حيث يؤكدّ بثقة مطلقة أنّ «كرامة الإنسان تمنع عليه أن يميت عقله، ويجمّد فكره، ويضيق على منطقه عالم الرحب والسعة، مؤمنًا بأنّ الأمم التي تندفع اليوم نحو التقارب المادي، والتماثل الروحي، لاتستطيع أن ترجع القهقرى، وتتكفئ على ذواتها، وتعتصم بالحرج والتعسف.. فتغدو كلّ واحدة منها سجينة محبسها، لاينفذ إليها شيٌ من آراء الآخرين، لايصل إليها قبس من أنوار التجربة الإنسانية المتحفزة في أجواء التقدم والإبداع» [٣].

وليس بمستغرب أن يرى فيلسوفنا- الدكتور عادل العَوا- أنّ المسألة الأخلاقية أهم مبحث فلسفي يجب أن يمرّ به طالبو الحكمة والباحثون عن كنه السلوك والمفاهيم وحقيقة القيم والمبادئ. إذا إنّه لايكتفي بقبول التعاليم الذائعة «ولائحة الواجبات»، التي تدخل في باب «الأخلاق العملية»، بل يركّز على العلاقة العضوية بين الفعل الأخلاقي والوعي الفلسفي. فالفاعل الأخلاقي الذي يتصف بالإدراك والفهم والموافقة على رقيم معينة يجمع في سلوكه بين الأحكام الأخلاقية والاختيار الواعي القائم على العقلانية وليس على العواطف أو الخوف أو الخنوع.

الفـاعل الأخـلاقي ينطوي على حـاكم وعلى منفّذ. وهمـا يتـصـفـان بالاتصـال والانفصال بأن معـا. إنهمـا يتصـلان من حيث أننا إذا سلخنا عن الفعل حكمنا على الفعل صار حركة آلية .. وكما يتعذر قيام العلم دون وعي تأملي. فإنّ من المحـال أن يتحقق فعل أخلاقي لايصحبه شعور أخلاقي واعٍ. وهو ما يندرج تحت القاعدة الفلسفية التي تقول: «أنني لاأقدر على التـفكيـر بدون أنْ أفكّر بأنني أفكّر، وأنا أعـجـز عن المعـرفـة إلا إذا عـرفت أنني أعرف، ولذا فإنّ من الممتنع أن أعمل حقًا من غـيـر أن أعي فـعلي، أي من غـيـر أن أحكم عليه». ثم إن من الجائز أن ينفصل حكم الحاكم الأخلاقي عن الفعل الأخلاقي بحسبان الفعل تنفيذًا، وذلك مثلاً عندما يحكم المرء على فعل يستطيع أن يفعله، ولكنه لايفعله في الواقع، أو عندما يحكم على أفعال الاخرين وأعمالهم من الناحية الأخلاقية. وطبيعي أن القيمة المتمثلة في فلسفة الأخلاق الانتقادية شديدة الضرورة والأهمية، لكونها تساعد الإنسان لبلوغ درجة أعمق في فهمه نفسه ومعرفته بسلوكه وبالعالم.

والنقطة المحورية الأخرى في تركيز الدكتور العّوا على أهمية النقد الفلسفي للتجربة الأخلاقية، تقوم على قضية الحرّية.. التي تعني أن باستطاعة الإنسان الواعي صنع حكمته الخاصة، وأنْ «يعتنق في سلوكـه الحل الذي يرضـاه. وهو حلّ شخصي لايستطيع أن يستعيض عنه بأيّ حلّ يقرّه فاعل آخر، ولو كان هذا الفاعل فيلسوف الأخلاق» [4].

لكن المشكل الفلسفي يكمن - من وجهة نظر الدكتـور عـادل العّـوا- في كـثـرة النظريات والمذاهب الأخلاقية، بحيث صار بوسـعنا التـحـدث عن وجـود أنواع من الأخـلاق النظرية يسـاوي عـددها عـدد أصحاب النظريات أو المذاهب. هذه ناحية. أمـا النـاحـيـة الأخـرى، فـإنّ النظريات الأخلاقية لاتنفصل لدى كل فيلسوف على مذهبه العام في الفلسفة.. بل إنها جزء متمم لها، أو جزء أساس في أحايين كثيرة. وبالتـالي، فـإنه من أجل فـهـم النظرية الأخلاقية عند هذا الفيلسوف أو ذاك لابّد من الغـوص في العنـاصـر والأسس والمرتكزات النسقية، التي تقوم عليها منظومته الفكرية أو الفلسفية لنتبين من خـلالهـا الموقع الذي تشغله المسألة الأخلاقية وطبيعة رؤيته لهذه المسألة في إطار نظرته العامة للإنسان والعالم والقيم والسلوك وغير ذلك من عناصر.

والواقع إنّ فـيلسـوفنا العّـوا يرى أنّ النظريات والمذاهب الأخلاقية لايمكن أن تفهم بصورة صحيحة إلاّ إذا أضيفت إلى ظروف نشأتها، وأسباب ولادتها وظهورها، وعوامل نجاحها وانتشارها، أو اخفاقها

وذبولهـا. وهو بهـذا الفـهم للمـذاهب الأخـلاقـيـة يسـتند إلى أندره لالاند، الذي يفرق بين مفهوم الأخلاق المحددة ومفهوم الأخلاق بوجه عام ومفهوم نظرية الأخلاق. فالأخلاق المحدّدة (أو المعيّنة) هي «جملة القواعد المتصلة بالسلوك، والمقبـولة في عصر من العصور، لدى جماعة معيّنة من الناس». وبهـذا المعنى نتكلم على «أخـلاق قاسية أو أخلاق فاسدة أو أخلاق منحلّة». ولايختلف لالاند هنا عن إميل دور كهـايم الذي يرى بأنّ «لكلّ شـعب أخـلاقـه، وهي الأخـلاق التي تحـددها شـروط حـيـاته وظروفه ولايمكن استبدالها بأخلاق أخرى غيرها مهما سمت هذه الأخلاق البديلة، إلاّ إذا قبلنا تفكك أو أواصر هذا الشعب»[٥]. أما الأخلاق بوجه عام فإنها تدلّ على جملة قواعد السلوك من حيث اعتبارها قواعد قيمّة بصورة غير مشروطة، فإذا نظرنا إلى الأخـلاق من حيث البـرهان على تمييز الخير عن الشر حصلنا على نظرية أخلاقية. فهذه النظرية تسعى إلى تسويغ الخـير والشـر وتدلّ دائمًا بهـذا الاعتـبار على أنهـا تسـتـهـدف الوصـول إلى نتـائج معياريه. وعليه فإنه لايصح مثلاً أن نتناول دراسـة العـادات الأخـلاقـيـة، أو دراسـة الأحكام الأخـلاقـيـة ذاتهـا دراسـة علمـيـة وضعية وصفية.

وعليه فـإنّ الدكـتـور العّـوا لم يتـوقف طويلاً عند مسـألة تمايز الأخلاق وتطورها وقـضـيـة الزمـان والمكان أو الوسط الاجـتـمـاعي، ولم يلجـأ إلى المقـارنة بين أخـلاق العـامـة أو السـوقـة ولاعلى أخـلاق الخاصة والعلماء. وإنما ركّز في كتابه الذي كان مقررًا على طلبة الفلسفة قبل أربعين عـامًا على النظريات الأخـلاقـيـة من حـيث تكاملها في مذاهب فلسفية رئيسة، مؤكدًا بأن هذه النظريات وتلك المذاهب لاتنفصل عـمـا يكتنفـهـا من نظم ثقـافـيـة تتـأثر كلهـا بالبيئة العقلية والبيئة الاجتماعية والبيئة القـومـيـة والإنسـانيـة، وتعـرب عنهـا. وفي الوقت ذاته فـإنه لايتـفق مع القـائلين بأن الفكر الإنسـاني المبـدع قـد اسُـتنزف، أو يمكن أن يُسـتنزف، وإنما يؤمن بأنّ ابداع الإنسان في مضمار الأخلاق لن يقف عند حّـد، كـمـا لن يقف عند أي حـد آخـر في ميادين الإبداع المختلفة.

اتبع الراحل (العّوا) مناهج عـديدة في تصنيف المذاهب الأخـلاقـيـة، كـالتصنيف الزمني، أو التاريخي، والتصنيف المكاني، أو الجغرافي، والتصنيف المنطقي وغيره. لكن ذلك لايحـول دون ارتبـاط الأفكار والآراء والتـصنيـفـات وتداخلهـا أو تقـاطعـهـا وتشـابكهـا في نقـاط عـديدة. إلا أنّه يعلن مـيله المبـدئي باتجـاه التـصنيف المنطقي وترجـيـحـه على سـواه، من حيث أنه يأتي ثمـرة لإعـمـال الفكر في فـحـوى المذاهب الأخلاقية المختلفة، مع محاولة ربطها ربطًا وثيقًا بالمبادئ الأساسية الكبرى التي ترتكز

إليها. ولذا فإنه عمد إلى عرض كل مذهب بالاستناد إلى المعطيات الأساسية التي تحدد إطاره الفلسفي، ونظامه الفكري الأعم، ثم اتبع ذلك بنظرة فاحصة، ودراسة انتقادية، طارحًا في كل مرة الأسئلة التالية بصدد كلّ نظرية:

١- أهي متسقة الأجزاء بحيث لاينقض بعضها بعضًا؟

٢- أهي متسقة مع سائر آراء الفيلسوف؟

٣- هل تحلّ لنا المشكلات الأخلاقية حلاً نحسّ أنه يتّفق مع مشاعرنا الأخلاقية؟.

وهو بهذه الأسئلة المنهجية يستند إلى رأي الفيلسوف البريطاني المعروف برتراند رسل (١٨٧٢-١٩٧٠)، الذي يعتقد بأنه «إذا كان الجواب بالنفي عن السؤال الأول أو على السؤال الثاني، فقد أخطأ الفيلسوف الذي نناقش مذهبه عقليًا. أما إذا كان الجواب بالنفي على السؤال، فليس لنا الحق في أن نقول أنه قد أخطأ، وكل مايسعنا قوله هو أننا لانميل إلى مذهبه»[٦].

العقائد والنظريات الأخلاقية: في استعراضه المطوّل حلّل الدكتور العوا الكيفيات التي تطورت من خلالها العقائد والنظريات الأخلاقية، سواء في المجتمعات والأزمنة القديمة أو في الحضارة اليونانية حتى ظهور «المدرسة المنقراطية». ناظرًا إلى الفيثاغورية كمرحلة هامة من مراحل هذا التطور القيمي، حيث جنح الفيثاغوريون إلى اعتبار الاقلاع عن المتع شرطًا من شروط الفضيلة. وقالوا إنّ العفة تنتج عن محاربة النفس العاقلة الشهوات الدنيئة، ممتدحين الصداقة الخالصة من الأغراض والضعف والتخاذل.

إنّ مبعث الاهتمام بالأخلاق الفيثاغورية تمثّل في تركيزها على محاولات تغليب الأخلاق على الطبيعة. صحيح أنّ البشرية عرفت نماذج كثيرة من مذاهب مماثلة تدعو إلى التقشف والزهد والفضيلة، ولكنها بالمقابل عرفت، تيارات مغايرة يدعو بعضها إلى تغليب الطبيعة على الأخلاق.

أمّا النقلة النوعية في القيم الأخلاقية فقد حصلت على يدي أفلاطون في نظرية المُثُل الشهيرة، التي تقوم على أن الحقائق الخالدة، أي المُثُل، موجودة من حيث هي في النفس، ومتصورة بالعقل الصرف، لايدركها إلاّ الفيلسوف المؤيد بصفاء الروح وتجاوز المحسوس المتبدّل إلى مثاله الخالد، وصورته الثابتة، وحقيقته الدائمة، مؤثرًا الحكمة على الظن، واليقين على التخمين، والعلم على الرأي. وهذه الصورة السامية، أو المعقولات، أزلية أبدية لاتفسد ولاتتغيّر. إنّ الذي يفسد ويدثر ويتغيّر هو الكائن

المحسوس. ولاوجود للأشياء المحسوسة الظاهرة إلاّ بانطباق الصور أو المثل على ماهيتها.

ثم إنّ المثل كثيرة نجد في طليعتها مثال الحق ومثال الجمال ومثال الخير. وقد جعل أفلاطون مثال الخير الأعلى في المنزلة الرفيعة الأولى، وأظهر أن سائر المثل إنما تستمّد وجودها وماهيتها من الخير. فالخير الأعلى هو المبدأ الذي يشمل المبادئ كلها، فيه تلتقي أنواع الكمال جميعاً، وهو موجود يكفي ذاته بذاته، ولايفرض وجوده شيئًا آخر سواه، ذلك أنه هو اللّه. فإذا أدرك العقل- والقلب- هذا المثل الرفيع - (الخير الأسمى أو اللّه) - وجب عليه أن يثبت فيه أنظاره ويقيس بمقياسه أفعال الإنسان وأعماله.

النفس في نظر أفلاطون تحتوي ثلاثة أجزاء هي: الشهوة أو الرغبة وتضّم جميع الأهواء الدنيا والنزوات. ثم النزعة الغضبية وهي ذات منزلة متوسطة بين الشهوة والعقل. ثم العقل، أخيرًا، وهو يأتي في المنزلة العليا المرموقة. وقد حّدد أفلاطون لكل جزء من هذه الأجزاء أو النفوس الجزئية منطقة في الجسم أو مركزًا. وجعل مركز النفس الشهوانية في أسفل البطن. وجعل مركز النفس الغضبية الصدر أو القلب. وجعل مركز النفس العاقلة الرأس. وقد اختصّ أفلاطون كلّ نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معّينة. فالنفس الشهوانية هي أدنى النفوس ولها فضيلة سلبية هي العفّة أو الاعتدال وقوامها ضبط الشهوات ومحاربة الشطط والإسراف في الأهواء، دأبها نزع تعلّق النفس بلذات الجسد تمهيدًا لإدراك الحقيقة والخير. أمّا فضيلة النفس الغضبية، وهي النفس ذات الأهواء الكريمة، فهي الشجاعة. والشجاعة هي استخدام الأهواء الكريمة لتحقيق الفضيلة، قوامها احتمال المكاره في سبيل إدراك الخير. ثم إنَّ العفّة والشجاعة فضيلتان تمهّدان لفضيلة ثالثة هي فضيلة النفس العاقلة التي تُسمّى عندما تظلّ أمينة لذاتها باسم الحكمة. وإنّ وظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها. وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة. ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة، وصار من المحال توفير الخير لفقد العفّة وانعدام الشجاعة وتعذّرها.

وتشير العفّة في نظر أفلاطون إلى معنىً فلسفي رفيع، معنى الإقلاع عن اللذّات، والإنصراف عن شهوات الجسد. ولايمكن إيقاف شطط الشهوة وغلوّ الأهواء العمياء إلاّ بمعونة الأهواء الكريمة التي تحقق غايتها الطبيعة وتتجه إلى الخير فتحقق الشجاعة. والشجاعة تتمم فضيلة العفة وتقوم على كفاح الألم من جهة،

ومقاومة إغراء اللذات الرخيصة من جهة أخرى. وما العفّة والشجاعة سوى شرطين لتحقيق فضيلة الحكمة: غرضهما تحرير النفس من قيود الشهوة التي تربطها بالجسم وإطلاقها لذاتها فتسعى إلى تأمل الكائن الأعلى، والموجود الأسمى، الخير، والخير غاية الأخلاق المثلى [٧].

هنا يُعلن الدكتور العوّا بصورة قاطعة تأييده الصريح وإعجابه الكبير بنظرية أفلاطون في مسألة العفة ومقاومة اللذات والبحث عن الحكمة، التي يعدّها (كأفلاطون) أعظم الفضائل قيمة، وأعلاها منزلة.. وهي فوق ذلك ينبوع الفضائل جميعًا، لأن الفضائل تنهل من ينبوع واحد، وروح واحدة، ينبوع الحكمة وروحها، وهي جميعًا تشترك في فكرة الخير. وكما أنّ لها أصلاً واحدًا فإنّها تتفق أيضًا في أنّ لها غاية واحدة، وهدفًا واحدًا تسعى كلها إلى تحقيقه وإدراكه. وإذا اسلّمنا بأنّ لكلّ فضيلة قيمة مطلقة، وأنّ لكل فضيلة غايتها الماثلة في ذاتها، فإنّ الغايات الخاصّة، والأغراض المختلفة تنتظم، على الرغم من اختلافها وتمايزها، ضمن كلّ موحّد له غاية عليا وهي العدالة.

أمّا الجوهر الذي ركزّ عليه العوّافي نظرية أفلاطون فهو يقوم على عنصر الحرّية والوعي.. لأنّ أفلاطون ازدرى الفضيلة التي تتم بحكم العادة، التي قال عنها إنها فضيلة آلية تكرر بعض الأعمال من غير أي مبدأ. فالفضائل العظيمة لاتأخذها عن الطبيعة ولاعن التقاليد المتوارثة بل نخلقها بإرادتنا وحريتنا. وعليه فإنه يتفق مع رأي أرسطو، الذي وضع للفضيلة شرطًا آخر، إلى جانب شرط الفعل، هو الحرية. والفضيلة فعل حرّ لأنّ الإنسان لايكون مسؤولاً إلا إذا كان حرًا [٨].

حلّل العوا آراء أرسطو في مسألة الأخلاق، لكنّه أعرب عن رفضه لرأي أرسطو المبني على عدم الإيمان بالمساواة سواء في ذلك مساواة المرأة بالرجل، أو مساواة العبيد بالأسياد، أو مساواة المواطنين فيما بينهم. وانتقد مفهوم التراتبية الذي انطلق منه أرسطو، مؤكدًا أنّ العدالة تتضمن المساواة. وكما أخذ على أرسطو فصله الأخلاق العقلية أو الفلسفية عن الأخلاق العملية التي تتصل بالإنسان الراهن من حيث اعتباره وسطًا بين البهيمة والإله. وقال مستنكرًا: «وأنت تكاد ألاّ تجد كلمة واحدة عند أرسطو عمّا قد يُسمّى بحب الغير أو حبّ الإنسانية ... وحتى كلامه عن الصداقة فيه شيء من الفتور، فهو لايبدي أية علاقة تدلّ على أنه قد عانى تجربة من هاتيك التجارب التي يتعذّر على الإنسان أن يحتفظ فيها بإتزان عقله» [٩].

وعندما درس العوّا الأخلاق الأبيقوريّة

عني بالوقوف طويلاً عند إرتباطها بالحياة الطبيعية وليس بالماورائيات. حيث أنّ الألم مصدر الشقاء والبؤس، وأنّ من الضروري أن نتحرر من الألم قبل الشعور باللذة. واللذة بالمعنى الإيجابي تتصل بفاعلية الروح وفاعلية الجسد معًا. إنها ضرب من حركة الشعور التي تخلق اللطف والمزاج الطيب والاستعداد الحسن لممارسة الحياة.

الأهمّ في الأخلاق الأبيقورية- من جهة نظر الدكتور العّوا - يكمن في تحّرر الإنسان من الألم والخوف والتبعية.. وبذلك «يتمتع بهدوء باطني وسلام داخلي، لأنه يخشى الموت، ولايخاف الألم، ولايرهب تدخل القوى الغيبية، بل يعرف أنّ في نفسه كفاية حقيقية، وأنّ عليه أن يتطلع إلى اللذة الصحيحة، تلك اللذة التي يجهلها الجمهور، ولاتروقه عادة.. وعندما يكفي الإنسان ذاته بذاته يتوصل إلى إمتلاك خير عظيم هو الحريّة (١٠).

أمّا نقده للأخلاق الأبيقوريّة فإنه يرتكز على دراسة موقف أبيقور من جهة وموقف أرستيب وأتباعه من جهة أخرى. وهو يرفض اتخاذ اللّذة منهجاً عامًا يحدد سلوكنا اليومي، أو خيرًا أسمى، وقيمة مطلقة. وبرأيه فإنه يترتبّ علينا أنْ ننظر إلى اللّذة من حيث مدى ارتباطها بعلاقات مع الأهداف والقيم الأخلاقية، ومدى الصلة بينها وبين الخير بوجه عام. لكنّ مشكلة اللّذة لاتُحلّ - برأي العّوا- بحذفها واجتنابها ولابمحاربتها ومعاداتها، وإنما تُحلّ عن طريق التسامي.. بوساطة الفن (مثلاً): وهو سبيل من سبل ترقية اللذة والسموّ بها إلى مستوى لائق حين يتحول الملائم إلى إعجاب، واللذيذ إلى المدهش، وترسّخ النفس عندئذ صلتها بالعالم وبالحياة.

والواقع- كما يؤكّد الدكتور العّوا- أنّ في وسع الإنسان أنْ يتسامى أخلاقيًا إذا نحى منحى وسطًا بين حال الافتتان باللذّة، وحال التقشّف الجامد الجاف الذي يجحد المرونة ويكفر بالتنوع والابتكار.. لأنّ من شأن اللّذة النزوع بالنفس نحو الشهوات الجسدية، أما التقشف فينزع إلى دفع الإرادة نحو الإنفعالات العنيفة كالغضب والحقد والخروج على الإنسانية وكره البشر، وذلك عندما يسود التعصب ويحتل ساحة الضمير. وهنا يظهر أثر الفن في التصعيد الروحي لأن الفن يسير في الطريق الوسط بين هذين الإتجاهين المتقابلين.

وبناءً على ماتقدم «فإنّ اللّذة التي يقرّها الضمير، ويقبلها الوجدان، هي تلك اللّذة البريئة من الزيف والكذب والمكر، اللّذة الغنية التي لاتقسر النفس ولاتشلّ الإرادة ولاتخذل الروح. وإنما تخطئ أخلاق الأثرة التي تتخذ اللذة مبدأ للسلوك

الإنساني، تخطئ لأنها تنظر إلى ناحية من نواحي الوجود البشري، وتهمل سائرها، بل تهمل أفضلها» [١١].

وإذا وصلنا إلى الفيلسوف الألماني كانط، نجد أنّ العّوا يتعّمق في مقولاته الأخلاقية وفي نظرته للعقل المحض والعقل العملي، مشيراً بصفة خاصة إلى موضوعة «الخير المطلق»، التي تستند إلى وجود خالق عظيم، يشرف على نظام الكون وتوازنه الدقيق، وإن وجود الله، موضوعة من الموضوعات التي يفرضها علينا العقل، وإنّ عجزت عقولنا البشرية عن التوصل إلى كنه الإله وجوهره.

غير أنّ العّوا لاتغيب عن فكره جملة تساؤلات متصلة بفلسفة كانط الأخلاقية، فتبدر عنه اعتراضات كثيرة وانتقادات جدية، تحتاج إلى بحث مستقلّ للوقوف عند عناصرها ومرتكزاتها الفلسفية الجريئة. فهو يعقب - مثلاً - على قول كانط، هو الفيلسوف العقلي: «ليس ثمة من حاجة إلى علم أو فلسفة حتى يعرف الإنسان ماينبغي عليه أن يفعل ليكون شريفًا صالحًا بل وحكيمًا فاضلاً، وإن القدرة على الحكم في المسائل العملية لتفوق من جميع الوجوه قدرة الحكم في الأمور النظرية» .. مشيرًا إلى أنّ هذا القول يذكّرنا بابتهال الفيلسوف «الإبداعي» روسو حين قال: «أيتها الفضيلة! أنت علم رفيع تحفل به النفوس الساذجة ... هل ثمة حاجة إلى هذا العناء وهذا العنت كلّه حتى نعرفك؟.. أليست مبادئك مطبوعة في القلوب، كل القلوب؟... ألا يكفي في تعلمّ قوانينك أن يخلو المرء إلى نفسه ويصغي لصوت الضمير في صمت الأهواء؟!..».

ويتساءل الدكتور العّوا: لماذا لم يشرح كانط عاطفة الواجب بعوامل راهنة مألوفة مثل أثر الوراثة والتربية والمجتمع؟ .. لماذا بحث عن أصل «صوري» أراه أن يكون أصلاً عقليًا؟.. بل إننا لانعرف كيف يجوز أن نعدّ الأمر الأخلاقي صادرًا عن العقل فعلاً، والفيلسوف يقدّمه لنا على اعتباره أمرًا قطعيًا مطلقًا، أي أمرًا لايحظى بتبرير ولاشرح؟.. كيف نفهم الحرية خارج الزمان والمكان؟.. أليس الواجب واجبنا، ونحن إنما نوجد في الزمان وفي المكان، نوجد في عالم الظواهر، لافي عالم مطلق؟.. ثم كيف يتاح لنا أن نحقق واجبنا إنْ كان من المحال أن ننظر إلى كياننا هذا على اعتباره ظاهرة في دنيا الظواهر؟..

لقد أسرف كانط في منزعه العقلي حتى وقع في أخطاء المذهب الإرادي الذي يزعم أنّ من الجائز حذف العاطفة، حتى يكون «الإنسان جندي الواجب» يطيع القانون لأنه قانون. ولكن هذا المذهب يخالف المسلّمات النفسية في الواقع، والإنسان يتصف بالعاطفة اتصافه بالعقل سواء بسواء.

ويضيف العوا: إننا لانستطيع أن نطرد من حضرة الفضيلة ولانمنع من التخلّق إنسانًا يحقّق العدالة والصلاح وهو يشعر بتعاطف أو محبّة أو على الأقل يشعر بأنه نجا من عذاب الضمير إنْ لم يكن حظي براحته ورضاه.

وصفوة القول (كما يؤكّد الدكتور عادل العوا) إنّ فلسفة كانط النظرية فلسفة عميقة كان لها في تاريخ الفكر البشري أثر عظيم حتى جاز اعتبارها نقطة تحول في تطور هذا الفكر. بيد أنّ أصالة هذا الفيلسوف تتضاءل في حقل الفلسفة العملية عمّا تظهر به لأول وهلة. ولئن كانت أخلاقه، وفي أحسن افتراض مشروعة بذاتها، فإنها لاتكفي للحياة العملية، بل لاتكفي للحياة بوجه عام. ولعل الخطيئة الكبرى التي اقترفها هذا الفيلسوف هي خطيئة الإنسياق في طلب المجرّد لأنه مجرّد. وقد قاده ذلك إلى خلط المجرّد بما جرّد منه، وأهمل البيضة في سبيل قشرتها: بل لعلّ خطيئته العظمى أنه نسي حقيقة الإنسان فأراده عقلاً، وهو إلى جانب العقل عاطفة ومرح. حرص الحرص كلّه على اجتناب الفرح الزائف، فأضاعه وأضاع الفرح الحقيقي معًا»(١٢).

وإذ يفرد الدكتور العوا حيزًا كبيرًا من مؤلفاته لدراسة «المذاهب الأخلاقية» لدى الفلاسفة والمفكّرين في عصور مختلفة، فإنّه يركّز على القرون الثلاثة الأخيرة، حيث تبلورت نظريات وبرزت اتجاهات ومدارس فلسفية، وهيمنت أسماء معينة، ولاسيما في «عصر الأنوار» الأوروبي. ومن هنا نجد أنّه يتوقف طويلاً عند مذهب جان جاك روسو صاحب نظرية «العقد الاجتماعي» أو «انجيل الثورة الفرنسية» فيدخل في تفصيلات نظريته الاجتماعية وآرائه في التشريع والمشرّعين وفي مايمارس الغربيون من سلوكات باسم الدين ودعوته إلى ماسمّاه «الدين المدني» الصرف.. إلخ. مشيرًا إلى الثغرات الواضحة في مذهب روسو، وأبرزها تمثّل في الصراع النفسي الشديد بين عقله وتفكيره من جهة وممارسته اليومية من جهة أخرى، فـ «روسو» لاينمّي ولاءه للإنسانية وعطفه عليها، إلاّ شريطة أن يظلّ بعيدًا عن مجالها. وهو لايتردد في جعل إنسانيته تدور خارج الزمان الحقيقي، وهو زمان العمل الراهن، فتتحرك بين ذكرى الماضي وأمل المستقبل، وما المستقبل والماضي عنده سوى إسقاط على مستوىً خيالي لفردية «أناه» تتمجّد في تثبيت ذاتها، وتزعم أنّ لها الحق إزاء الأشياء والأشخاص جميعًا.

أما النقد الأساسي الذي يوجّهه العوا إلى فلسفة روسو وآرائه في السياسة وفي الأخلاق وفي الاجتماع، فإنه ينصبُّ على

تلك الفرضيات التي اخترعها روسو، وهي إلى الأسطورة أقرب، وزعم انه ينطلق من الحوادث الثابتة، إنْ لم يقل إنه انطلق من آرائه التي تفوق الحوادث أهمية وصحة وصدقًا. امتدح (روسو) الطبيعة في منحى تأويل الأنا تأويلاً مفارقًا شخصيًا. ووضع في سبيل ذلك أسطورة الإنسان الإبتدائي، وأسطورة العقد الاجتماعي، ودعوى فساد الأخلاق بتقدم المدنية وازدهار العلوم والفنون.

وصفوة القول (كما يؤكّد العّوا) إنَّ في ذات روسو «المجدّدة» شخصين متباينين يتصارعان باستمرار. نظر إليه معاصروه أنفسهم على اعتباره أول من أبان «قدرة العاطفة» وأعرب عن قيمة «حقائق القلب» التي لايدركها البرهان المنطقي إدراكًا كاملاً. أراد روسو مثلاً أن تكون الإرادة العامة مستقيمة فعالة دائمة. ولكنه يعترف بأنها لاتكون مستقيمة فعّالة حقًا إلا إذا كانت إرادة متعاقدين فضلاء، وكان لها في أعماق نفس كلّ واحد منهم منزلة رفيعة تتمثّل في العناية بالعدالة عناية سرمدية تضع المصلحة المشتركة فوق مصلحة الأثرة بكل اعتبار.

ثم يتساءل الدكتور العّوا أخيرًا: ماجدوى الضمير إذن، ومارسالة الخير والصلاح إنْ لم تهدف بالفعل إلى تقويم حياة الإنسان؟! (١٣).

نقاطٌ كثيرة وأطروحات عديدة في فلسفة شوبنهور تجذب اهتمام الدكتور عادل العّوا، خصوصًا موضوعة الصلة بين الاكتمال الأخلاقي ومحاربة الشر ودفع الخبث. لذا فإن هناك تناميًا عكسيًا بين سمّو الأخلاق وتناقص الشرّ.

ومن خلال استعراضه للانتقادات التي وجهها عديدون إلى فلسفة شوبنهور، ندرك مدى تعمّق العّوا في دراسته لمذهب شوبنهور وعدم تسليمه بآراء الآخرين وانتقاداتهم، دون أن يتجاهل الأطروحات الأخلاقية الجديدة لهذا الفيلسوف. مؤكّدًا أنّ أكبر قيمة تتمتع بها نظرية شوبنهور في الأخلاق هي اعترافها بأنه لاتوجد أفعال ولا أعمال إلا وتصدر عن حوافز وأسباب راهنة. فالرحمة حافز من أقوى الحوافز التي تدفع إلى العمل الأخلاقي وأفضلها(١٤).

ومن أبرز اسهامات الدكتور عادل العّوا تعمّقه الكبير في تحليل المذاهب المنتسبة إلى مايُسمّى «أخلاق المنفعة»، التي تجسدها فلسفة بنتام وجون ستيورات مل. مُعيدًا مذهب بنتام إلى خصائص عصره المتّسم بالنزعة الحسيّة التجريبية، وانصراف الناس عن التأمل العقلي المجّرد إلى العناية بالأمور العملية كالأخلاق والسياسة والتشريع والإصلاح.

وقد أكمل بنتام في واقع الأمر حركة

الباحثين الأخلاقيين في القرن الثامن عشر، ولم يهدمها، بل ثابر على تقريب الطبيعة من العقل، وجهد في سبيل توحيد العاطفة مع المنفعة، ولكنه أراد أن يتم هذا التقريب والتوحيد والتأليف في مجال علمي أشبه من حيث اليقين بيقين علم الحساب وعلم النبات معًا [١٥].

أما اعتراضه الجوهري على بنتام فإنه يدور على مسألة «تحويل عالم الأخلاق إلى عالم رياضي.. يحسب أرقامًا هي اللذات والآلام» [١٦]، الأمر الذي قد يقودنا بصورة تعسفية إلى قائمة طويلة من الأرقام، التي لايربطها مع موضوعة الأخلاق سوى العبث الذهني والهوى والنزعات الذاتية.

وبعبارة أخرى، إنّ الأخلاق البنتامية تكافئ استقالة الأخلاق وتنازلها عن مهامها ورسالتها أمام القانون، وفي سبيله. والذي لاريب فيه إنّ الفكر النفعي - في رأي الدكتور العوّا - جزء من أجزاء النظر الأخلاقي، ولايجوز أن يُعدّ أكثر من جزء. ولذا فإنّ المذهب النفعي يقصر عن الإلمام بجميع وجوه الحياة الأخلاقية.. وقد يعجز عن تفسير التضحية وتبيان أهميتها وتحديد قيمتها. ولعلّ نفعية بنتام ترمي (ضمنًا) وبصورة رئيسية، إلى جعل مسألة التضحية مسألة كمالية زائدة. ونحن نقرّ أنّ حذف مبدأ التضحية هو حذف النزعة الأخلاقية في الأرض، وعندئذ يصبح من الفضول العابث أن نلجأ إلى وضع قواعد، وسنّ قوانين، وفرض عقوبات؛ فلابدّ للإنسان الشريف من قبول التضحية بمنافعه الخاصة، أو بقسط منها على الأقل، حتى تستوي الحياة الاجتماعية، ويستقيم أمرها، وتنمو وتزدهر [١٧].

ورغم الانتقادات التي يوجهّها الدكتور العوّا إلى نفعية جون ستيورات مل، إلاّ أنّه يؤكد - في الوقت نفسه - أنها تركت أثرًا قويًا عميقًا في القرن التاسع عشر. وظلّ مذهبه متفردًا بالسيطرة العظمى في انكلترة، لأن الآراء النفعية تتسق مع النزعات الكامنة في فكر الشعب الانكليزي، وأهمها ثلاث هي:

١- إن الآراء النفعية تقول بالفردية.

٢- إن الآراء النفعية تطرد المطالب الفوضوية، وتدحض المزاعم الاجتماعية الجامحة.

٣- إنّ الآراء النفعية تودّ أن يكون الخير شيئًا محسوسًا مدركًا.

لكن جهل أتباع المذهب النفعي يكمن في عدم اهتمامهم بحقيقة أنّ الإنسان لاينشد إشباع رغباته وحسب، بل يلتمس تحقيق ذاته الموحدة، وأن قيمة الإشباع تتوقف على نوع الإنسان الذي يتلقى هذا الإشباع [١٨].

في «أخلاق الجدليين» وجد العوّا صورة موجزة لتطور الطبيعة والكون والمجتمع

والفكر والقيم. ولم تكن فلسفات كانط وفيخته وهيجل وماركس سوى الامتداد الطبيعي للجدليين اليونانيين الأوائل.

صحيحٌ أن فلسفة ماركس قامت على فكرة أن المادة هي مبدأ كل الأشياء، وأن تطورها، لاتطور الأفكار المجردة، هو الذي يسيرّ العالم، لكنه (أي ماركس)- من وجهة نظر الدكتور العّوا- كان مُحقًا في تركيزه على عدد من المقولات الجدلية، التي تؤكد على أن كلّ شيء يتغير باستمرار، وكل شيء يتحول، حتى المادة ذاتها والفكر والتاريخ. وأن الماركسية لاتبتغي البحث عن قوانين التطور الاجتماعي والتاريخي للمعرفة النظرية والتأملات الفلسفية وحسب، بل إنها تتوخى العمل في الواقع وتحرير العالم وقيمه وتحويله لصالح الإنسانية، بعد أن اكتفى الفلاسفة من قبل بمحاولة شرحه وفهمه [١٩].

أما الأخلاق الماركسية فهي نضالية بدعوتها الناس إلى الإنخراط في كفاح والحرص على ضبط النفس، ولجم الإندفاع الطائش، والنزوان الأهواج. ولئن اتهم خصوم الماركسيّة أتباعها بتخليّهم عن الأخلاق، إلا أن الحقيقة أنهم لايؤمنون بوجود أخلاق صالحة لكل زمان ومكان، بل بوجود أخلاق واقعية نسبية، هي الأخلاق التي تستجيب للشروط الراهنة التي يعيشها المناضلون، وفي حدودها يكافحون.

وهذا النضال وحده (في نظرهم على الأقل) هو الحدث الرئيس، وكل شيء، سواه لايخرج عن نسبية الأخلاق [٢٠].

صحيح أنّ «الإنسانية الماركسية» (كما يقول العّوا) تحضّ الإنسان على أن ينظر نظرة واقعية إلى مصيره، وترغمه على التنظيم، وعلى الإنتظام، وتدفعه إلى النشاط والحركة والعمل والجهد والتجلد، وتحذّر من التأمل المجرد الخيالي، ومن التواكل والاستسلام إلى الكلام المعسول الذي لاتترجمه الأعمال، إلا أنّ الماركسية تسرف بتبسيط حقيقة الإنسان، وهي واقع معقد غاية التعقيد. إنه ليس «إنسانًا اقتصاديًا» محضًا، وهذا عينه تجريد، بل إنه شخص يلبي نزعات أخلاقية طبيعية، ويعني أنّ له حقوقًا «طبيعية» مثل حق الحياة، والحقيقة، والعمل، والتملك، والأسرة.. إلخ، كما أنّ له حقًا بالاحترام، واحترام شخص هو الاعتراف بتمتعه بمجال خاص لايجوز النفوذ إليه من غير إذنه ورضاه [٢١].

مفاهيم «المروءة» و«النزاهة» في فلسفة العّوا

يعبّر الدكتور عادل العّوا عن إعجابه الكبير بمقاربة التراث العربي لمفاهيم المروءة والشهامة والنزاهة وغيرها من الشمائل، التي وجدت أصداءها اللاحقة في دراسات ومذاهب فلسفية غربية

شهيرة. فينقل بداية ماروي عن النبيّ محمّد (ص) قوله: من عامل الناس فلم يظلمهم، حدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو من كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوّته».

ويؤكّد بعد استشهادات عديدة أنّ للمروءة عند العرب حقوقًا أكثر من أن تحصى، وأخفى من أنْ تظهر.. وقد حدّدت قواعد المروءة وأصولها، وحقوقها وشروطها في تقسيم جامع، ينقسم إلى قسمين: أحدهما شروط المروءة في ذات الإنسان العاقل، والثاني شروطها في غيره:

آ- فأمّا شروطها في نفسه (بعد الالتزام بما أوجبه الشرع) وتكون بثلاثة أمور هي العفّة والنزاهة والصيانة: ١- فأمّا العفّة فنوعان، أحدهما العفّة عن المحارم والثاني العفّة عن المآثم. فأمّا العفة عن المحارم فنوعان: أحدهما ضبط الفرج عن الحرام. والثاني كفّ اللسان عن الأعراض.. وأما العفّة عن المآثم فنوعان: أحدهما الكفّ عن المجاهرة بالظلم، والثاني زجر النفس عن الاسرار بخيانة. فأما المجاهرة بالظلم فعتُو مهلك وطغيان متلف.. والاستسرار بالخيانة ضعة لأن باذل الخيانة مهين، ولقلة الثقة به مستكين؛ ٢- وأما النزاهة فنوعان: أحدهما النزاهة عن المطامع الدنيّة، والثاني النزاهة عن موقف الريبة. فأمّا المطامع الدنيّة فلأنّ الطمع ذل، والدناءة لؤم، وهما أدفع شيء للمروءة. والباعث على ذلك شيئان: الشره وقلّة الأنفة. وأما مواقف الريبة فهي التردّد بين منزلتي حمد وذم، والوقوف بين حالتي سلامة وسقم، فتتوجه إليه لائمة المتوهمّين، وينالة ذلة المريبين. وكفى بصاحبها موقفًا إنْ صحّ افتضح، وإنْ لم يصحّ امتهن؛ ٣- وأما الصيانة فنوعان: أحدهما صيانة النفس بالتماس كفايتها وتقدير مادتها. والثاني صيانتها عن تحمل المنن من الناس، والاسترسال في الاستعانة. وأما التماس الكفاية وتقدير المادة، فلأنّ المحتاج إلى الناس كل مهتضم، وذليل مستثقل. وأما صيانة النفس عن تحمل المنن والاسترسال في الاستعانة، فلأنّ المنّة استرقاق الأحرار تحدث ذلّة في الممنون عليه، وسطوة في المانّ به، والاسترسال في الاستعانة تثقيل، ومن ثقل على الناس هان، ولاقدر عندهم لمهان..

ب- وأما شروط المروءة في غيره فثلاثة: المؤازرة والمباشرة والأفضال: ١- أما المؤازرة فنوعان: أحدهما الإسعاف بالجاه، والثاني الإسعاف في النوائب. فأما الإسعاف بالجاه فقد يكون من الأعلى قدرًا والأنفذ أمرًا، وهو أرخص المكارم ثمنًا، وألطف الصنائع موقعًا، وربما كان أعظم من المال نفعًا، وهو الظلّ الذي يلجأ إليه المضطرون، والحمى الذي يأوي إليه الخائفون..

٢- وأما المياسرة فنوعان: أحدهما العفو عن الهفوات، والثاني المسامحة في الحقوق. فأما العفو عن الهفوات فإنه لامبرأ من سهو وزلل، ولاسليم من نقص أو خلل. ومن رام سليماً من هفوة، والتمس برئياً من نبوة، فقد تعدى على الدهر بشططه، وخادع نفسه بغلطه ... وأما المسامحة في الحقوق نوعان: أحدهما في الأحوال والثاني في الأموال. فأما المسامحة في الأحوال فهو اطراح المنازعة في الرتب وترك المنافسة في التقدم، فإنّ مشاحة النفوس فيها أعظم، والعناد عليها أكثر ... وأمّا المسامحة في الأموال فتتفرع إلى ثلاثة فروع: مسامحة إسقاط لعدم، ومسامحة تخفيف لعجز، ومسامحة انكسار لعسرة[٢٢].

لكنّ الدكتور العّوا لايحاول في هذا السياق أن يطابق تلك المفهومات ودلالاتها في تراثنا العربي مع مصطلحات اليوم. حيث يشير صراحة إلى «أنّ من العبث أن نطلب من مفكري الأمس «فلسفة» أخلاقية توضح نظرتنا الحاضرة إلى الشعور الأخلاقي أو الوجدان. ولئن جاز استخلاص بعض المعاني التي تقترب من معنى الوجدان بمفهومه الحديث، فإنّ هذا المعنى لم يتمايزتمايز استقلال صحيح لدى مفكّري العرب الغابرين ... وهي تعريفات تحوم حول مصطلحات مستخدمة في الفكر الفلسفي الحديث، لكنها لاتمسك بها، ولاتطابقها، ولاتستغرقها[٢٣].

علاقة الأخلاق بالدين:

يناقش العّوا مسألة العلاقة بين الأخلاق والدين لدى عدد من فلاسفة الغرب ومفكّريه في وجوهها المختلفة ومناحيها المتشعّبة. فوجد أن دوركهايم مثلاً يعتقد أنّ نزعة الوجدان الأخلاقي نحو العلمانية جاءت نتيجة تطور طويل، وظهر بالتجربة (طبقًا لرأي دوركهايم) أنّ الضمير الأخلاقي قد يكون مرهفًا كل الإرهاف، دقيقًا الدقّة التامّة، لدى إنسان غير مؤمن أو غير متديّن. وقد علّل (دوركهايم) تمايز الوجدان واستقلاله عن الوجدان الديني أنّ ثمة حاجة إلى تحلّي الأخلاق بقبول إجماعي، أو شبه إجماعي، وأنّ العقائد الدينية والاعتقادات الغيبية لاتحقق هذا الإجماع ولاسيما بعدما وجدت حالات كثيرة من انحراف بعض «ممثّلي الدين» في العالم عن جادة الأخلاق؛ ومن هنا شعر الناس بالرغبة في أخلاق إنسانية مستقلّة، أو وضعية، ووجدوا أنّ الدين موقف إلزامي يترتب على الضمير الواعي أن يفيد من أحكامه، ولكن أنْ يتصرّف بوازع ذاتي لاعن خوف أو رهبة.. إلخ.

وفي هذا المنحى يسوق الدكتور العّوا جملة من حجج المفكرين الغربيين من ذوي النزعة التحررية في الأخلاق، الذين يرون

أنّ التقدم الأخلاقي رهن باستقلال الأخلاق عن الأحكام الدينية؛ إذ أنهم يعتقدون أن سبب عمل من الأعمال ينبغي أن يُستمَدّ من ينبوع هذا العمل ذاته، لامن مصدر آخر خارج عنه.

غير أن هذه النزعة العلمانية مازال تثير أسئلة وشكوكًا واعتراضات قوية، وتواجه مقاومة لدى طائفة أخرى من مفكّري الغرب أيضًا. من ذلك أنّ خصوم تمايز الوجدان الأخلاقي عن الوجدان الديني يحتجوّن بأن الإنسان مسوق إلى دعم قواعد سلوكه بتصور شامل يتناول رأيه حول الكون والمصير. وهذا يعني اضطرار الفاعل الأخلاقي إلى الاستناد إلى المطلق، أو الله، ليستعين به على القيام بواجباته الراهنة، ولاسيمّا في أحوال التضحية والعطاء. وقد جنح هؤلاء إلى دعم آرائهم بأدلة استقوها من دراسة المذاهب الأخلاقية ذاتها، فقالوا: إنّ أنصار الأخلاق، وإن كانوا ينظرون إلى هذا الجانب نظرة جديدة، فيعمد أحدهم إلى إخضاع الأخلاق للدين، ويعمد الآخر إلى بناء دين إنساني محض، ولكنه في جميع الأحوال وظيفة الدين. مثال ذلك أنّ الفيلسوف الألماني كانط يعرّف الدين بقوله إنّه «إذا نظرنا إلى الدين نظرة ذاتية وجدنا أنه معرفة جميع واجباتنا من حيث أنها أوامر إلهيّة». وبرأيه «أنّ الدين الوحيد الحقيقي لاينطوي إلاّ على نواميس، أي مبادئ عملية ذات ضرورة مطلقة، ضرورة نستطيع أن نعيها فنعرف، من ثم، بأنها من وحي العقل المحض». وهو يستخلص من ذلك أنّ الدين بمثابة تابع أو استطالة للعقل العملي، وأنّ وظيفته الأساسية هي دعم الحياة الأخلاقية.

بيد أنّ الدكتور العّوا لاينحاز إلى أحد من هذين الجانبين، فيؤكّد أن وظيفة الوجدان إنما تتجلى في ترجمة التصورات المجردة إلى أوامر سلوك مشخّص، وهذا يعني أنّ التصورات، دينية أو فلسفية أو جمالية.. إلخ، هي معطيات ضرورية لابّد منها، لأنّ الفكر لايعمل في فراغ، والشعور هو دائمًا شعور بشيء من الأشياء، وإنّ كل عمل من أعمالنا ينمّ، من قريب أو بعيد، عن تصور ما للعالم والكون، وعن رأي ماحول القدر والمصير. فكلّ شاهد أخلاقي سواء كان من أصل ديني أو فنّي أو عاطفي أو عقلي، لايغدو دافعًا فاعلاً إلاّ إذا امتزج بمضمون النفس كلها، فأقره الضمير وصار ينبوع وحي وتوجيه يهيمن على سلوك الإنسان وتصرّفه [٢٤].

والوجدان في اعتقاد العّوا شاهد باطني يقوم بوظيفة المراقب الغريب الذي ينظر إلى مايجري في نفوسنا وعقولنا، وماتجربه جوارحنا، فيبيّن مواطن الضعف والقوة فينا. وماالخجل الحقيقي إلاّ أنّ

نعلم اطلاع الناس على نقائضنا، ومعرفتهم بدخيلتنا [٢٥].

ومن استعراض تعليقاته على المذاهب الفلسفية في المسألة الوجدانية، نستخلص أنّ المفكّر عادل العوّا إلى الوجدان كفاعلية حرّة.. مُركزًا على ضرورة أن يصنع الإنسانُ ذاته بالمعنى الصحيح والسويّ وجدانيًا وأخلاقيًا مادام أنه ليس بكائن ناجز تام.

والأمر ذاته ينطبق على العدالة، التي وجد العوّا أنّها لاتُعرف تعريفًا موضوعيًا لأنها يجب أن تنبع من نفوسنا ومداركنا واختياراتنا الواعية ... وهناك عدالة تتجاوز القوانين وتسمو عليها، بل أنه في ضوء هذه العدالة تُفسَّر القوانين ويجري تصحيحها.

وفي كلّ الحالات فإنّ العدالة ليست مطلبًا سلبيًا وحسب، بل إنها تتطلع إلى الأمام وتدعو إلى إقامة نظام اجتماعي يتصف بخطٍّ اعظم من النزاهة والانصاف، وسبيلها إلى ذلك أنها تسعى إلى تحقيق هذا النظام المرموق عن طريق الأوضاع الاجتماعية وعلى صورة قوانين واجبة التطبيق.

أما الطريف في رؤية الدكتور العوا للعدالة، فإنه يبرز في قوله: إنّ الغلّو في طلب العدل إنما يسوق إلى وقوع الظلم في أغلب الأحيان، وثمة فتنة مألوفة تمنّي النفس بالجور والضلال بظاهر الاستناد إلى قواعد مقررة لدرء القيام بمبادهات شخصية والتملّص من بذل الجهود التي يمكن تقويم القاعدة، وإصلاح اعوجاج القانون، وتخفيف نتائجه السيئة، وعوارضه الشائنة في أقل احتمال [٢٦].

رؤية العوّا للفلسفة الأخلاقية:

درس الدكتور عادل العوّا بعمق ونظرة تحليلة نافذة نشأة النظريات والمبادئ والقواعد الأخلاقية، مقارنًا ومدقّقًا ومؤيّدًا ومفنّدًا. وقد ركّز في ذلك كلّه على أنّ استخدام القواعد الأخلاقية يستلزم في الأحوال كافة تقريب المبدأ من الواقع، بل ترجمة القواعد والمبادئ إلى ممارسات سلوكية.. لأنّ تهذيب السلوك الإنساني يمثّل غاية الفلسفة الأخلاقية. لكنّ العوّا يركّز على دور «الفاعل الأخلاقي»، الذي يعني الالتزام الذاتي والمسؤولية. وما المسؤولية إلاّ الآنا الداخلي الذي ينوس فيه الفاعل بين الإقدام والأحجام، بين التخلّق والزلل. ومن أجل أن يكون الإنسان مسؤولاً، أي أهلاً للمسؤولية والجزاء، وتلكم هي المسؤولية الجنائية، لابّد من توافر شروط خمسة هي[٢٧]:

أولاً أن يكون إنسانًا، لأنّ الحيوانات والنباتات والجمادات غير مسؤولة عمّا تسبّب في إحداثه أو تتصل بإحداثه. وقد ذهب المشرّعون المحدثون إلى أنّ هذا الشرط بدهي فلم يروا حاجة للنص صراحة عليه. والشرط الثاني أن يكون

حيًّا، لأن التبعة الجنائية تسقط بموت المتهم أو المجرم، والثالث أن يكون عاقلاً، فالمجنون غير مسؤول جنائيًا عمّا يرتكب من جرم. وفي هذا المبدأ تتفق شرائع الأمم المتمدنية في العصر الحاضر، وإن اختلفت في تحديد الجنون الذي تسقط به التبعة؛ والرابع أن يكون قد بلغ سنًّا معيّنة: فالشرائع جميعها تعفي الكائن الإنساني من المسؤولية الجنائية في المرحلة الأولى من حياته، ولكنها تختلف فيما بينها اختلافًا غير يسير في تحديد هذه المرحلة، فبعضها يذهب إلى أضيق الحدود فيقف بها عند سنّ السابعة فحسب، وبعضها يذهب إلى أبعد الحدود فيمدّدها إلى سنّ البلوغ، وبعضها يحدّدها بسنّ الثالثة عشرة.. والشرط الخامس أن يكون المسؤول فردًا شخصًا.

برأي العَوا فإنّ المسؤولية الداخلية أو الأخلاقية حاسمة لأنها تحيلنا على محكمة الوجدان وتتناول أفعالنا الإرادية الباطنية والخارجية سواء بسواء. وقد يتفق توافر مسؤولية أخلاقية بدون مسؤولية مدنية. فنحن غير مسؤولين مسؤولية مدنية إلاّ عن أفعالنا الخارجية، في حين أننا مسؤولون أخلاقيًا عن أفكارنا ونوايانا. أضف إلى ذلك أنّ المسؤولية المدنية لاتتناول إلاّ الأفعال التي يحظرها القانون، أما المسؤولية الأخلاقية فإنها مسؤولية لايحدّها حدّ. غير أنّ من الممكن أن نكون مسؤولين مدنيًا بدون أن نكون مسؤولين أخلاقيًا. مثال ذلك: أنّ الوالدين مسؤولان مدنيًا عن سلوك أبنائهما القاصرين. وكذلك المالك مسؤول عن الأضرار الناجمة عن سيارته حتى ولو وقع الحادث بدون أي أهمال ينسب إليه أو أن شخصًا آخر كان يقود تلك السيّارة.

ويبقى من الثابت أنّ المسؤولية القضائية أو الجنائية لاتنفصل في جميع الأحوال عن المسؤولية الأخلاقية، لأنّ العقوبة إنّما تستهدف العقاب على مخالفة القانون.

ومهما يكن فإن المسؤولية، كل مسؤولية- كما يؤكّد العَوا- تتبع الإرادة أو حرية الاختيار[٢٨].

ويبقى مفهوم المسؤولية محاطًا بمشكلات فلسفية وميتافيزيائية تكتنفه. فثمة أولاً مشكلة الحرية وهي تصاغ في السؤال الآتي: هل الأنا حرّة؟ ذلك أنّ المسؤولية تتلاشى وتفقد كونها الأخلاقي إذا فقدت الأنا حرّيتها. والمشكلة الثانية هي: هل الأنا بسيطة؟ لأنها إذا كانت معقدة جاز ألايكون أحد عناصرها مسؤولاً عما يصدر عن سائر العناصر. والمشكلة الثالثة تتجلّى في السؤال: هل تظلّ الأنا مطابقة ذاتها عبر الزمان؟ أليس ذلك شرطًا ضروريًا حتى تستمر مسؤولية الأنا عن فعل قامت به من قبل؟.

بين الحقّ والقوّة:

في معرض تحليله للعلاقة بين الحق والقوة يلفت العوّا الانتباه إلى الصلات الوشيجة بين النشاط الحقوقي والفاعلية الأخلاقية. فهما يتعلقان معًا بتنظيم السلوك البشري وإن اختلفت دائرة هذا السلوك بين موقف أخلاقي وآخر حقوقي. فدائرة الأخلاق، كما لايخفى، هي أوسع الحقوق. وهي لاتقتصر على واجبات المرء نحو الآخرين من الناس، وإنما تمتد لتشمل واجباته نحو نفسه ونحو خالقه أيضًا في منظور الأخلاق الدينية. وتتميز الأخلاق، من ناحية أخرى، بأنها تهدف إلى كمال مثالي قد لايبلغه إلاندرة البشر. أمّا الحقّ فإنه لايتطلّع إلى أكثر من كفالة النظام الذي هو شرط أساسي للحياة الاجتماعية. ولاريب في أنّ القواعد الحقوقية تمتح من معين الأخلاق أسسها وماتصبو إلى تحقيقه من غايات.

وبنتيجة دراسة المسألة من جوانبها المختلفة يخلص العوّا إلى أنّ القوّة على الصعيد الأخلاقي قد تكون خيرًا، أو حيادية، أو شرًا بحسب طبيعتها، ولاسيمّا بحسب استعمالها. فثمة قوىً صالحة بالدرجة الأولى مثل القوة المعنوية أو الأخلاقية التي تتجلّى في شتّى الفضائل والخصال كمحبة الخير والذكاء والإرادة على الرغم من أنّ هاتين المزيّتين قد توجهان شطر الإساءة والأذى والشر، ولكن بإمكان الإنسان أن يرقى بهما إلى منزلة الاستعمال الخلوق الكريم.

وإذا كان سواد الناس لايفرّقون بين الحقّ والقوّة، ويحسبون أنّ القوة هي المصدر الأخير للحق، وأنها أساسه الأول، وأنّ القوة تكفي أحيانًا لخلق واقع راهن لايختلف في ظاهرة عن الحق الحقيقي ... إلخ، فإنّ الدكتور العوّا يؤكّد أنّ «بين القوة بوصفها قدرة غاشمة وبين الحقّ تباينًا جذريًا»[٢٩]. فالقوة الغاشمة تنفي كل اعتبار عقلي. والحق، على العكس، قوامه مطلب العقل الذي يحدّد مايوائم طبيعة الكائن المفكّر. وإنّ نظرية القوة تعود بالإنسانية إلى طور الحيوانية وتؤدي في نهاية الأمر إلى نفي الحقّ والعدل.

والخلاصة الجوهرية التي توصّل إليها الدكتور العوّا من تلك النظريات والأطروحات «أنّ تباين القوة والحق وتنافيهما النظري لايعني ضرورة افتراقهما كل الافتراق من الناحية العملية، بل يوجب، على العكس، أن يستند الحقّ إلى القوّة، وأن تخدم القوّة الحقَّ وتحميه وتذود عن حياضه»[٣٠].

أما غايات المذاهب الفلسفية-الأخلاقية، فهي تحقيق العدالة الاجتماعية والوئام الإنساني ومحاصرة أسباب الشر، وقطع أوصاله.. والسعي لاقتلاع جذوره.

ومن هنا نجد أنّ العّوا يستنتج من تتبع مذهب أفلاطون أنّ الفضائل الاجتماعية تتبع موقف الأفراد الأخلاقي، وعلى كلّ فرد إذا اراد أن يتّسق وجوده مع وجود أبناء جنسه، وأن يعيش معهم بسلام وأمن .. أن يقيم الاتساق والتناغم في نفسه قبل كلّ شيء. فإذا كان الإنسان خلوقًا فاضلاً فهو لايحقّق كماله الخاص وفق طبيعته المعيّنة، بل إنّه يستهدف من وراء عمله الفاضل غاية كونية شاملة في الجوقة المتسقة المؤلفة من الإرادات العاقلة الحكيمة(٣١).

على صعيد آخر ينتقد العّوا فلسفة كانط القائمة على المذهب الإرادي، الذي يزعم أنّ من الجائز حذف العاطفة حتى يكون «الإنسان جندي الواجب» يطيع القانون لأنه قانون ... والمأخذ على هذا المذهب أنه يخالف المسلّمات النفسية في الواقع، في حين إنّ الإنسان يتصف بالعاطفة اتصافه بالعقل سواء بسواء. ولذا فإنّ المثل الأعلى في هذا الموضوع لايقوم بإخضاع الطبيعة لنير الواجب، بل بالسعي العفوي والمنحى الطبيعي لعمل الخير وتأييد أهله«فالأقرب إلى طبيعة الإنسان أن يجمع العاطفة والعقل، ويؤلّف بينهما، وليس في هذا الجمع والتأليف مايسيء حتمًا إلى الأخلاق، بل لعلّ فيه مايعود على الأخلاق بالفائدة الكبرى، والنفع العميم»(٣٢).

العّوا.. والحقيقة الأخلاقية:

بعد أنّ يستعرض العّوا مفهوم العرب للحقيقة الأخلاقية والمفاهيم الغربية العديدة لهذا الاصطلاح.. يشير إلى أنّ الحقيقة هي «سمة المعرفة الموصوف ضدّها بالخطأ» . لكنّ كلمة «حقيقة» أخذت تنمو في مجالات المعرفة بأكثر من الدلالة على الوجود بالذات.. الأمر الذي جعل المذاهب والآراء تفترق وتتباين في هذه القضية. فالمثالية ترى أن الحقيقة كامنة في اتفاق الفكر مع ذاته، مادام الفكر هو ذات الوجود وأنّ لاوجود لمستقل عن الفكر. وقدارتاب المذهب الانتقادي في حقيقة أحكامنا وطرح مشكلة الواقع الذي نزعم معرفته وأخضع العالم أو الكون للفكر، ورأى أنّ مايتفق مع قوانين الإنسان العاقل المفكر حقيقي، ومالايتفق خطأ. وبدت الذرائعية شكلاً من الريبية من حيث أنها ترجع الحقيقة إلى المنفعة، ولذا باتت الحقيقة ماثلة في مايرضينا وماينفعنا. ويذهب الفكر العلمي الحديث إلى أن نظرية من النظريات تُعَدّ حقيقة إذا أمكن تبسيطها على نحو تجريبي، ويكون النجاح أمارة الحقيقة.

فالعّوا يؤكّد على شمول مطلب الحقيقة في مجالي المعرفة والعمل بجامع نوعي الأحكام الوجودية والوجوبية التي تعرب عنها. وبالرغم من ثنائية اليقين، اليقين

العلمي واليقين الأخلاقي، ومايدعو إلى ذلك من حالات الضرورة الماثلة في التأكيد، وفي نتائج التجربة أو التجارب الفردية والجماعية.. فإنّ فلسفة القيم مطالبة بكشف النقاب عن ماهية المسألة وجوهرها، ليس من أجل الفهم والمعرفة وحسب، بل لإدراك أسباب «أزمة القيم» أو «أزمة الفكر الأخلاقي» والطريق المسدودة التي جعلت الفلسفة الوجودية تلفظ أنفاسها، لأنها نسيت وضع الإنسان الأخلاقي وهي تعزو له قدرة مطلقة واستقلالاً تامًا!!.

ويبقى الوجدان- بنظر العوّا- هو المعيار الحاسم في شؤون التخلف، ولكنه ليس بملكة تعسفيّة. فهو يستند إلى نظام قيمي يحكم في ضوء مبادئه على الوضع الراهن ولئن أصابت «أخلاق الوضوع الراهن» في نقدها بعض الغلّو المسرف الضيق في الأخلاق الوضعية فإن انتقاداتها لاتخلو هي ذاتها من إبهام [٣٣].

وصفوة القول: «إنّ المعرفة (برأي العّوا)، وإنْ كانت كاملة، تجلب خير الذكاء، ولكنها لاتجلب خير الإنسان كله. لكنّ للحساسية والقلب والإرادة مطالب عميقة خارج نطاق العلم، فإذا لم ترضها امتنع وجود سعادة حقيقية. إنّ العلم وحده غير كاف، ولابّد من إكماله على الأقلّ بالحكمة والفضيلة» [٣٤].

نماذج من البحوث الأخلاقية:

في تعريفه للخُلق يسير العّوا على نهج اللغويين والمناطقة والنحويّين العرب، الذين يشـدّدون على المعنى النفسي للسلوك الأخلاقي. فالجرجاني يُعرّف الخُلق بأنه «هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة، عقلاً وشرعًا، بسهولة، سُمّيت الهيئة خلقًا حسنًا. وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سُميّت الهيئة التي هي المصدر خلقًا سيئًا..» والخُلق خصيصة شخصية من حيث إمكاناتها الذاتية أولاً، ومن حيث تجسّد هذه الإمكانات في حّيز الواقع الخارجي بأفعال يمكن أن تتسم بإحدى سمتي الحسن أو السوء، أي الخير أو الشر.

من ناحية أخرى يرى الدكتور العّوا صحّة وجهة نظر مسكويه من أن البحث في الأخلاق يجب أن يكون على صلة مباشرة بالفلسفة العملية، أو فلسفة الأمور الإرادية التي تنسب إلى الإنسان، وبها يتميز تميزًا نوعيًا، وهذا التميز مشفوع بالزام أن يحقق الإنسان إنسانيته، وهذا هو الخير بالمعنى الدقيق.

وعلى هذا الأساس فإن الإنسان هو صانع قدره، وفاعل مصيره، والخيرات

ليست منحة ولامصادفة، ولاخطأ طبيًا، او طالع سعد، بل هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه. وبالتالي فإنّ معرفة الخير، أو السعادة، هي معرفة الفضيلة، لا هي تشوّق إلى بلوغها، وليس يبلغها إلا من يستحقها[٣٥].

وفي مقابل أنموذج الأخلاق العربية «المدرسيّة» يستعرض العّوا نماذج شتى من البحث الأخلاقي، مشكلة فلسفية قيمية. وهي مشكلة ليست من صنع عقول تتكلف ابتكار متاعب للتدرّب على حلّها، أو التفكير في هذا الحل. وإنما هي معطى تطرحه التجربة الأخلاقية، أو تجربة الوجدان فيما يتصل بتنظيم العمل الإنساني بوجه عام. إنّ الوجدان الأخلاقي يدلّنا على طريق الخير ويُعدّ في العادة وجدانًا فرديًا.

ولكن التجربة الفردية محاطة بتجربة جمعية تنفذ إلى صميمها وتدعمها أو تغمرها. وهذا يعني أنّ للمجتمع ذاته وجدانه الذي يؤثّر في كثير من الأحوال في وجدان العامة من الناس بوجه خاص، ويؤثر في وجدان «النخبة» أو هذا الفريق الفذ من الناس الذين يبتكرون ألوان سلوكهم، ومنهم من يغدو رائدًا، أو مجدّدًا، أو مصلحًا، يسمو بقومه وبالناس كافة على درب مزيد من التقدم في درب الأخلاق[٣٦].

وقد تعّمق الدكتور العّوا في تحليل القواعد التي تقوم عليها مبادئ الأخلاق العملية «التي ينبغي اتباعها في عملنا وفي حكمنا على أفعالنا من وجهة نظر الخير والشر»، لأنها لم توضع في وقت معين، ولابنتيجة قرار أصدرته هذه السلطة أو تلك. بل إنها حصيلة الحياة الاجتماعية والطبيعة الإنسانية والعقل. وهذه القواعد تستمر بذاتها وهي تسمو على الدولة بدل أن تفرضها القوانين على المواطن. وليس في وسع الحكومة ولا السلطة التشريعية تغييرها كما تشاء.

أما الوجدان فهو شعورنا الغريزي بالخير والشر من دون أية دراسة أخلاقية. والوجدان غير معصوم، وقد يعتريه أحيانًا النقص والإبهام بل والخطأ ذاته. وهي عيوب، تنتج عما تنطوي عليه العناصر التي تؤلّفه من صفات طارئه أو جزئية.

وعلى هذا (يقول الدكتور العّوا): «ينبغي ألاّ نثق بالوجدان إلاّ في جميع الأحوال التي لانجد فيها متسعًا من الوقت أو مكان فحص القيمة الأخلاقية للعمل قبل الإقدام عليه فحصًا منهجيًا»(٣٧).

ويلخّص العّوا القواعد الأخلاقية كلّها في عدد صغير من المبادئ:

- سيطرة الإنسان على نفسه وتحلّيه بإرادة طيبة، تحول دون وضعه نفسه في حالة الإعتراف بأنه يعرف حقّ المعرفة

ماينبغي فعله ولكنه لايملك الشجاعة على فعله.

- العمل في سبيل كل مايقرّب العقول بعضها من بعض وينمّي الشخصية الأخلاقية.

- التخلّي بالعدل وبالتسامح والبر.

- الحرص بصورة عفوية على سيادة النظام في المجتمع وعلى توجيه التنظيم الاجتماعي في منحى التقدم الأخلاقي.

- النهوض بأمانه وجدانية بالواجب المسلكي وبواجب المواطن.

«الإنسان الكامل» و«العدالة»

الإنسان الكامل- شيمة الفلاسفة الإغريقية- هو من اعترف بأفضل القواعد واعتنقها في تصرفه حيال الجميع. لكنّ العّوا يضف إلى ذلك قوله: «إنّ العادل هو من لايستسلم لتأثير ميوله وتعاطفه، وإنما على العكس يكبح جماعها حتى لايخضع إلاللقاعدة. فهو لايبحث مباشرة عن خير مشخّص، بل عن سيادة القاعدة،وهو يؤمن من ناحية أخرى بأن سلوكه يعود بأكبر خير على العدد الأكبر من الناس» (٣٨).

والواقع إنّ فكرة العدالة تتضمّن معنيين، هما المعنى النسبي والمعنى المطلق. فنحن ندعو عادلاً كل فعل يطابق قاعدة معطاة. وعندما نطبقّ العدالة الحركية تطبيقًا إنما نستعمل العدالة بمعنى مطلق، وذلك لأننا نعطي هذه الكلمة عندئذ مضمونًا محدّدًا وحصريًا. فالعدالة تعني المساواة، أو تعني تطبيق قاعدة معيّنة دون سواها. ولذا فإننا نهب مفهوم العدالة في تلك الحالة مثلاً أعلى خاصًا باسمه نحكم على فعل معين معطى.

أما الرفعة والشرف والنبالة الأخلاقية والفضيلة فهي قواعد نسبية تختلف من مجتمع لآخر ومن عصر لاخر.. لكنها صفات محترمة لدى الناس كافة. ومن باب الضعة الأخلاقية النسبية عدم الشعور بأي تقدير للقواعد والمواصفات التي تقرها جماعات أخرى. فإذا كان المرء مثلاً من عقيدة دينية أو كان من المفكرين الأحرار فإن ذلك لايجيز له اتهام من لايؤمن إيمانه بأنه لا أخلاقي السلوك في جميع الأحوال.

وإنّ التعلّق عمومًا بالقيم الكلية كالحقّ والخير والجمال يشكّل مصدر إلهام لامحدود يمتح منه «الإنسان الكامل» في سلوكه العادل تجاه محيطه وتجاه الغير. وهذا التعلّق هو الذي يصون لدى الفرد الرفيع النبيل النفس ذاك القسط من الحرية الذي يتيح له ألاّ يرضخ للمجتمع رضوخًا تامًا أعمى. إنّ فئة أخلاق الرفعة تضم الأخلاق الصورية، أخلاق البّر والعدالة والشرف، وتقوّمها، وهي أخلاق الإلهام. والإرادة الطيبة هي تضطلع

بتحديد الأهمية الخاصة بكلّ من الأخلاق الصورية وأخلاق الإلهام.

وثمة نفوس تقع في الدرك الأسفل، وتنحدر إلى درجات السلّم، وهي النفوس الوضيعة، والضمائر الخبيثة التي أحبتّ الشر، وجهلت الخير، وأنكرت الفضيلة، وقاومت المثل الأعلى، فزال إيمان أصحابها بالقيمة الأخلاقية، واستبدت بها شهوات الحس، وفقدت كل ارتكاس عاطفي يجيش به الوجدان، وإذ ذاك يخلد الوجدان إلى الخدر والدعة، ويقرّ في اللاشعور، ويبدد كل انفعال دفاعي أو وقائي في ميدان الخير، فلا يحسّ المرء بأية عاطفة أسف أو أسى لأنه لايتمتع بأنه قدرة على النزوع إلى الفضيلة والصلاح. غير أنّ من الحقّ أن يعرف أنّ إنتماء الإنسان إلى المجتمع وحياته فيه يصونان أي فرد من الناس عن بلوغ هذا الحد الأدنى من الشعور الأخلاقي، والتردي إلى الدرجة المطلقة من تبدّد الوجدان.

وبرأي الدكتور العوّا فإنّ أثر المجتمع في الوجدان يتجلّى في طائفة غنية من العواطف والأفعال والأقوال والحركات التي يتمسك بها نزولاً عند التعاليم السائدة والقواعد الذائعة، والتقاليد المألوفة. فالوجدان شاهد باطني يقوم بوظيفة المراقب الغريب الذي ينظر إلى مايجري في نفوسنا، وماتجريه جوارحنا، فيبين مواطن الضعف والقوة فينا.

غير أنّ فاعلية الوجدان تقع برمتها في منزلة بين منزلتين، هما: منزلة الغريزة أو العفوية الساذجة من الطرف الأدنى، ومنزلة السمّو والقداسة من الطرف الأعلى. «وإنّ حياة الضمير تقتضي أن يمارس الإنسان بالفعل تجربة الأمر والنهي الأخلاقيين. وإنما تتخمّر الأوامر الأخلاقية في الوجدان تخمّرًا خفيًا لايظهر إلاّ بعد أن يبلغ درجة كافية من القوة والنضج. وهذا التخمّر يكون إيجابيًا في حال الموافقة الأخلاقية على الفعل، وسلبيًا في حال المخالفة» (٣٩).

العوّا.. وأخلاق التهكم:

حظيت فلسفة التهكم بعناية واضحة في كتابات الدكتور عادل العوّا وفكره الفلسفي، وخصّها بكتاب أطلق عليه عنوان «أخلاق التهكمّ» (٤٠). حيث رأى في فلسفة التهكم ذروة الفطنة والذكاء. وقد ركّز بحثه على محاولة الربط بين الفكاهة والتهكمّ. وتطرّق إلى أشكال التهكمّ الكثيرة، التي عرفها الفكر الإنساني. فقد اشتهر سقراط بالتهكم، المبني على تجاهل العارف، أو التساؤل الماكر. ذلك أنّ التهكم، بالأصل، تساؤل يتظاهر صاحبه بالجهل، ويقول شيئًا وهو يتظاهر بأنه لايقوله، بل يوري تورية، أو يتجاهل بدهاء. وقد مثلّ سقراط بذكائه المتهكم الذكاء اليوناني، بل

«الأثيني». ذكاء الإرهاف الماكر المولع بالتقصي والتدقيق.

التهكم برأي العوّا يختلف عن المشاكسة، وإن كان يقاربها في انطلاقه منها أحيانًا، كما أنّ التهكم سخرية، أو ضرب من السخرية. والسخرية تختلف عن الهزوء لأن الهزوء لعب الفكر المازح الماكر لعبًا مرًّا أو هاجيًا. والمستهزئ يمازح ويتسلّى على حساب شخص آخر، وقد شُبّه الهزوء بالهجاء وكأنه حجر يلقيه المستهزئ في بستان الظرف والدلال. أما السخرية فإنها أكثر من مجرد نقد أو مراقبة لأنها نوع من الشتيمة التي لاتغتفر. غير أنّ التهكم نوع خاص من هذا الانتقاد الساخر، يتميز عن السخرية المباشرة بخصائص وصفات، وبأساليب وسبل، هي الأكثر تعقيدًا، وإرهافًا، وأعظم تعلّقًا بالإصلاح وبالانتقاد المصلح بصورة غير مباشرة، بل ملتوية ذكية.

ونحن لانتمتع في الفكاهة بالتعبير عن الشر، من حيث هو شر، وإنما يسرّنا مايصحب الشرّ من إثارات سيئة، وإيحاءات تجعلنا نتهكم على الموضوع ونعطف عليه بآن واحد، وهذا الشعور بالعطف يضفي مسحة رقة وحنان على التهكّم [٤١].

وقد أسهب العوّا في الاستشهاد بآراء فلاسفة الغرب حول الفكاهة والتهكم الضحك والإضحاك. وأفرد فصولاً كاملة لمذاهب كيركغارد وبولهان وجانكلفتش وروجه ميل.

ويهمّنا هنا الإشارة إلى النظرة العربيّة للتهكمّ، وهي مسألة اهتمّ بها التراث العربي وحفلت بها عيون الكتب التراثية المعروفة. إذ كان التهكم اللطيف، الرقيق، المهذّب مباحًا، في حين أنّ المراء والفحش والسّب ،وبذاءة اللسان مذمومة ومكروهة، وتعبير عن سوء أخلاق وقلّة حياء وخبث ولؤم.

ومما يجدر ذكره أنّ العوّا يُظهر تأييده للرأي القائل «إن الواجب على العاقل أن يستميل قلوب الناس إليه بالمزح وترك التعبّس. والمزاح على ضربين: فمزاح محمود وهو الذي لايشوبه ماكره الله عزّ وجل ولايكون اثم ولاقطيعة رحم، ومزاح مذموم وهو الذي يثير العداوة ويذهب إليها ويقطع الصداقة ويجرئ الدنيء عليه، ويحقد الشريف به». [٤٢] ويبدي أعجابًا واضحًا بآراء الجاحظ في هذا الباب وهو الذي يرى أن الضحك صنو الحياة. ويعمّق أبو حيّان التوحيدي فلسفة الجاحظ، حين يربط الضحك والمزاح، كما يربط الكذب والصدق، بحديث النفس وحوارها الباطني والاجتماعي على السواء.

من جهة أخرى فإنّ العوّا يعتقد بأنّ التهكم مضادّ «النرجسيّة»، أو حب الذات والإعجاب بها والتسامح في مقاومة أخطائها وعيوبها. والتهكم يعمل على أن يرقى الإنسان بنفسه عن طريق سعيه إلى أن ينحط، بينما تجده يتعرّض لخطر الإنحطاط الحقيقي وهو يزعم أنّه يمجدّ ذاته. وعلى ذلك فإنّ تهكم المرء على

أخطائه ونقائص الذاتية تواضعٌ صحيح يسدّ الدرب على حبّ الذات الأعمى، وعلى «النرجسيّة» القاتلة. إنه وعي بالذات. إنه الشرط الذي يتيح مسعى الحقيقة، وجهد الصدق المستمر. وهذا التهكم الانتقادي للذات يوحّد حياتنا النفسيّة ويمكننا من أنْ نصحّح أحكامنا حول ذاتنا من قبل أن نصدر أحكامًا صادقة تجاه الاخرين [٤٣].

العوا.. ومختارات من لآلئ الفضائل العربية:

في مؤلّفه الموسوم بـ «الفضائل العربيّة»[٤٤]، يستعرض العوّا طائفة جميلة من التعريفات والعبارات والحكم والأمثال غير العربيّة، بوصفها نماذج ثقافية عرفها العرب المسلمون ساعة تنبههم الواعي إلى الثقافات الغابرة والمعاصرة، العائدة إلى الهند وفارس والثقافة الرومية (اليونانية- اللاتينية). وبالمقابل فإنه يغوص عميقًا في بحار الفكر العربي وتراثنا الثري، الذي شكلّ موضوع الفضيلة (أو الفضائل) ونقيضهما الرذيلة (أو الرذائل) نقطة مركزية فيه. سواء على صعيد اللغة العربية وتطور دلالات الفضيلة في إطارها، أو معانيها واستخداماتها في مجالات الحكمة وعلم السياسة والسلوك.

واللاّفت للانتباه أنّ علم السلوك في مفهومه العربي يمتح من الأخلاق أو الفضائل أو الآداب الرفيعة السامية. ويتقاطع هذا العلم مع آداب النبوّة، التي يفترض أن يتّصف بها الملوك والزعماء لتنظيم دولهم، والوراء في صحبة السلاطين، وإدارة شؤون البلاد والعباد.

وبانتقاء رائع وقراءة نقدية متعمقة استخلص العوّا زبدة ماكتبه الثعالبي وابن عبد ربّه والحسن البصري وابن جناح وابن المقفّع والجاحظ والمعرّي والفارابي والغزالي ومسكويه وابن باجه وإخوان الصفاء وغيرهم في مفهوم الأخلاق والسعادة والفضائل.

أليست السعادة تُنال بالأفعال الجميلة، كما يؤكّد الفارابي؟! ... وأن كمال الإنسان في أخلاقه، وأن الخير عمل إرادي، وكذلك الشر؟!..

يتميّز أهل «المدينة الفاضلة»- بحسب الفارابي- بالسعادة التامة القصوى، وسعادتهم حصيلة العلم والفضيلة. ولكن ثمة مدنًا غير فاضلة هي المدينة الجاهلة والمدينة الفاقلة والمدينة المبدّلة والمدينة الضالّة.

وعودة إلى أطروحته الأولى عن «إخوان الصفاء» يحللّ العوّا مجددًا فلسفة هذه الجماعة، ونقدها العنيف، العميق، الشامل لعيوب المجتمع ونقائصه، المناقضة للقيم والفضائل ولتطلعاتهما نحو بناء «مدينة روحانية» تحققّ الخير بعد «استشراء الشر في ظلّ دولة أهل الشر، ومابعد الزيادة إلاّ الانحطاط والنقصان» [٤٥].

وينقل العوّا عن «إخوان الصفاء» قولهم: «..إنّ دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء، وخيار فضلاء، يجتمعون

على رأي واحد، ويتفقون على مذهب واحد، ودين واحد، ويعقدون بينهم عهدًا وميثاقًا: أن لايتجادلوا، ولايتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضًا، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم، وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يقصدون من نصرة الدين، وطلب الآخرة، لايبتغون سوى وجه الله ورضوانه جزّاء ولاشكورًا».

أما الغزالي فله في الأخلاق عامة، وفي مجال الفضائل والرذائل خاصة، باع طويل، وإسهام واسع. وأنّ الإنسان في نظرة كائن وسط بين «البهيمة والملاك». وأنّ طريق سعادته لاتكون إلاّ بالعلم والعمل، أي بالمعرفة التي تزكي النفس وبتكميلها بالفضائل، وللفضائل أمهات أربع أساسية تشمل كل واحدة منها على فضائل فرعية ممدوحة ورذائل جزئية مذمومة. والفضائل الأساسية هي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة.

ويقابل تلك الفضائل طائفة من «المهلكات»، مثل شهوة البطن وشهوة الفرج، وآفات اللسان والغضب والحقد والحسد وحب الدنيا والمال والجاه والكبر والعجب والغرور.. إلخ.

ولاشكّ أنّ قراءة العّوا لأخلاق الصوفية، تعبّر عن رؤية شمولية تمزج بين مطالب العقل وتجليات الروح. فالمتصوفة لم يكتفوا بالدلالة على الفضائل وأضدادها بالأسماء المتداولة، وإنما أضفوا عليها اصطلاحاتهم ومسمّياتهم الخاصة. وتتجلّى ذلك في رسالة القشيري في «علم التصوّف». ونصوص الشعراني والدرديري وكثيرين غيرهم.

فمن أخلاقهم التودّد والسكينة والوقار وقلّة الكلام والصمت والنطق بالحكمة وشدّة الجوع وعدم الشبع، وعدم الحسد وسدّ باب الغيبة في مجالسهم.. وهم يشتغلون بعيوب أنفسهم عن عيوب الناس، ويحسنون خلقهم مع جفاة الطباع، ويكثرون الفتوة والمروءة والسخاء والجود واصطناع المعروف وإكرام الضيف.. وغير ذلك من فضائل سامية [٤٦].

وبذلك برهن الدكتور عادل العّوا أنّه الوريث المبدع لأرقى وأسمى الفلسفات والمذاهب الأخلاقية، التي أنتجتها الحضارات الإنسانية المختلفة، وفي مقدمتها الحضارة العربيّة- الإسلامية.. وأخلاق «إخوان الصفاء» ومشاهير المتصّوفة وعظماء الزهّاد، دون أن ينعزل عن المجتمع والحياة العامة. فمزج بعبقرية متميزة وذكاء وقّاد وذهنية منفتحة بين فلسفة اليونان والشمائل العربّية الأصلية، وسلوك العارفين وحكمة العلماء المجتهدين. فحقّ لتلامذته الافتخار به فيلسوفًا، وقدوة في الأخلاق والسلوك، وآداب الحوار والاختلاف والتسامح والاعتدال..

الحواشي

(١) د. عادل العّوا، المذاهب الأخلاقية: عرض ونقد، الجزء الأول، طبعة ثانية، مزيدة، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٢، ص ص٥-٦.

(٢) ول ديورانت، مباهج الفلسفة، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني (الكتاب الأوّل)، ١٩٥٥، ص١٣٦.

(٣) د. عادل العّوا، المذاهب الأخلاقية، ج١، ص٨.

(٤) المصدر نفسه، ص١١.

(٥) إميل دوركهايم، تقسيم العمل الاجتماعي، الطبعة السادسة، ١٩٣٢، ص٢١٦؛ نقلاً عن د.العّوا، المصدر السابق، ص١٢.

(٦) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٥٤، ص٢٩٢.

(٧) د. عادل العّوا، المذاهب الأخلاقية، ج١، ص ص ٥٥-٥٧.

(٨) المصدر نفسه، ص٩٣.

(٩) المصدر نفسه، ص١٣١.

(١٠) المصدرنفسه، ص ١٥٥.

(١١) المصدر نفسه، ص١٧٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص ص ٢٧٥-٢٧٦.

(١٣) د. عادل العّوا، المذاهب الأخلاقية: عرض ونقد، الجزء الثاني، طبعة ثالثة مزيدة، طبعة جامعة دمشق ١٩٦٤، ص٤٤٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص٤٩٣.

(١٥) المصدر نفسه،ص٥٤٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٤٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص٥٥٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٩٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٦٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٧٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص٦٧١.

(٢٢) د. عادل العّوا، الأخلاق، دمشق، المطبعة الجديدة ١٩٧٧-١٩٧٨، ص ص ٧-١١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ص ٢٢-٢٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٦٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢٧) د. عادل العّوا، الفلسفة الأخلاقية، دمشق، مطبعة ابن حيان، ١٩٨٧-١٩٨٨، ص٤٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٤٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٣٥) د. عادل العّوا، بحوث أخلاقية، مطبعة ابن حيان، ١٩٨٧-١٩٨٨، ص٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ص ٥٥-٥٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٤٠) د. عادل العّوا، أخلاق التهكّم، دمشق، دار الحصاد، ١٩٨٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ص١٨-١٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٤٤) د. عادل العّوا، الفضائل العربية، دمشق، دار الناضل، ٢٠٠٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ص ٢٨٨-٢٨٩.

الدراسات والبحوث

ملف المفكر الراحل الدكتور عادل العوا)

٥٩

العوا والفلسفة

د. توفيـق داود ٭

باعتقادنا أن الدخول إلى عالم الفيلسوف يستلزم: شرطين اثنين: -الأوّل: معرفة شخصيّة، والثاني محاكاة هذا العالم، وهنا تتراءى أمامي عشرات الصور، التي تسعفني فيها الذاكرة استيحاءاً للماضي منذ كنت طالبًا في قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، حيث كان الأستاذ الجليل، يعلمنا أبجدية التفكير الفلسفي الذي كان يقدمه ببراعة قلّ نظيره فيه بلغة إنسيانية سلسة إلى أن جعل الفلسفة بالنسبة لطلابه التفكير الذي يحمل المعاني والدلالات والمفاهيم التي بدونها يضيع الفكر والواقع . ها هو العَوا أمامي ترسمه مخيلتي في كل قاعة ومدرج، في رئاسة القسم،

(٭) د. توفيق داود: باحث من سورية. دكتوراه في الفلسفة وعلم الإجتماع.

في عمادة الكلية، تراه مستقبلاً مرحبًا مخاطبًا معلمًا في الأدب والأخلاق وكأنه في كل سلامٍ وكلام كان يقول لنا إن السنابل الحقيقية هي سنابل الإنماء سنابل للخير، وحب الإنسان للإنسان. إن العّوا هو شيخ مدرسة التواضع ومعلمها الذي أبى يومًا يلقانا إلا واقفًا وهو الشيخ الجليل الذي يجب ألا يكلف نفسه عناء الوقوف، ولكن العّوا صاحب القيم الأصيلة والمبادئ السامية والأخلاق الحميدة كان يعرف ماذا يريد، إنه يعلّم وتعليمه ليس مجرد إلقاء للمحاضرات، وإنما كان يريد أن يعلّم في كل لحظة من لحظات حياته ضرورة التطابق بين القول والعمل، وعندما أتصفح الآن بعض رسائل الراحل جوابًا على رسائلي إليه عندما كنت طالباً موفدًا للدراسة، فإني أجد في كل كلمة طاقة من القوة التي يصعب على الأزمنة والأمكنة أن تتجاوزها وتأبى إلا أن تكون مخلصة لصاحبها ومهندس محتوياتها على صدق القول والفعل. [اتخذ العّوا من العداء للفلسفة منطلقًا للدفاع عنها سيما وأن هذا العداء له طابع خاص في مجتمعاتنا العربية الإسلامية يعود على الصراع العنيف بين الفكر الديني والفلسفي في التاريخ العربي الإسلامي بالإضافة إلى التخلف] الذي نسج خيوط تفكير مجتمعاتنا لقرون عديدة من الزمن بفعل عوامل تاريخيه كادت أن تفقد الإنسان القدرة على صناعة التفكير السليم.

انبرى فيلسوفنا في دفاعه عن الفلسفة مفندًا اراء أعدائها شرقًا وغربًا بعبارة شديدة الجاذبية عندما قال: «إن شطحات بول فاليري تثير بسمة العقلاء...» ولكن ما الذي قاله فاليري: «إن مهنة الفيلسوف أفضل ماتتميز به، بعدم الفهم» و «إن الفلسفة لاوجود لها لأن الذي يوجد إنما هو تنويع معاني الكلم» ويتابع قائلاً: «ليس الرهيب ألا نفهم الفلاسفة بل الرهيب كل الرهيب هو أن نفهمهم» ويعرض العّوا لاتهامات أكثر عمقًا وشمولاً للفلسفة والتي منها «إن الفلسفة تدع الفكر حائرًا في أغلب الأحيان» ردًا على ذلك بقوله «والواقع أن الفلسفة تطمح إلى حل أعسر المشكلات وأصعبها وأعظمها شمولاً وعمومًا وتجريدًا». ويستشهد الأستاذ العّوا بما قاله شيشرون وديكارت: «مامن فكرة سدى بكل معنى الكلمة، إلا وجدت فيلسوفًا يعتنقها» أما ديكارت فيقول: «الفلسفة تيسر لنا أن نقول في كل شيء قولاً شبيهًا بالحقيقة فيعجب بنا من هم دوننا علمًا» ثم يردف قائلاً: «لن أذكر عن الفلسفة إلا شيئًا واحدًا، وهو أنني لما رأيت أن الذين زاولوها كانوا من أفضل العقلاء الذين عاشوا قبل عصور كثيرة وأنها ومع ذلك لاتحتوي أمرًا

لا جدال فيه، وبالتالي ليس موضع شك. ولذا لم ينلّني قط من الغرور ما يزين لي أمل النجاح فيها بأحسن من الآخرين أما «برهيه» فقد قال بالفلسفة «بأنها لاتحظى بالسمعة الطيبة في مكان فيقال عنها إنها غامضة بسبب لغتها المغلقة، وعباراتها الموروثة عن فلسفة العصر الوسيط. ويقال عنها إنها غير مجدية لأن المسائل الرئيسية التي تهم السلوك البشري لايمكن أن تحل إلا بتقدم المعرفة الوضعية ويقال إنها عبثٌ لأن الفلاسفة على نقيض العلماء لايتفقون فيما بينهم وكل نتيجة يصلون إليها لابد من إعادة النظر فيها من جديد ...».

سفَّه أبو بكر الخوارزمي الفلاسفة بقوله: «إن الفلاسفة قوم من اليونانيين تحذلقوا في المعقولات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط، وتحيروا في الآلهيات، وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض، والدعاوى الصرف، ويزعمون أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم يدل على أنهم أجهل خلق الله، وأحمق الناس وأساس الإلحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم».

ويقول الأستاذ العوا: «ويحدد ابن الصلاح رأيه في الفلسفة بقوله:» الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة.. والمنطق مدخل الفلسفة ومدخل الثرثرة ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة يزعمها فقد خدعه الشيطان...». يصف (ابن تيمية) كلام (أرسطو) بأنه «لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لاسهل فيرتقى ولاسمين فيقلى». ويتابع فيلسوفنا العوا رحمه الله قائلاً: «لعل أعجب الأحكام هي تلك التي أطلقها» جوفروا «قائلاً:» إن الفلسفة علم لما يحدد بعد استعراضه لأبرز أعداء الفلسفة من برهيه إلى بول فاليري ومن ثم الخوارزمي وابن تيمية وابن الصلاح يطرح السؤال الكبير: «هل الفلسفة وهي في الحق تخاصم خدر الفكر وتمنع الطمأنينة وتكاد لاتقدم رأيًا لاجدال فيه، هل هي أمر لاغنى للناس عنه؟».

إن أجمل مافي الإجابة السريعة التي قدمها العوا عن السؤال الكبير هو إسناده الإجابة عن هذا السؤال إلى العقل والتاريخ وفي هذه الإجابة السريعة يبدو لغز فلسفة العوا كبيرًا يحتاج إلى عقول مبصرة تنفذ إلى داخل الأشياء سبيلها إلى ذلك الشك التحرري المنهجي النقاد الذي يزيل الترزمت من العقول، ويشق با لتأمل الفلسفي طريق النجاة.

لقد امتشق الأستاذ العوا قلمًا لم تلسن له قناة طوال حياته موافقًا عن الفلسفة ولكن ليست أية فلسفة وإنما الفلسفة صنو الإنسان فكيف أفهمنا العوا تلك الفلسفة، إنها من منظوره الفلسفي كانت غرض

الفكر، وهدفًا من أهدافه التعلم والتعليم قــائلاً: «ولعل الدرس الجلي الأول الذي نستخلصه من تاريخ الأمس واليوم يمثل في أن الفلسفة كائن حي، وتجربة نامية ليتكشف وجودها في الواقع بوجود فكر نوعي يكاد أن يكون متجانسًا في الناس كافةً على الرغم من تباين اتجاهاته.

ميّز الأستاذ العوّا بين الفلسفة والعلم ليرد على المشككين بها قائلاً «بيد أن من الحق أن تنبّه إلى أن الفلسفة على اختلاف نزعاتها وصورها وأشكالها، تختلف عن العلم من حيث جوهرها ذاته، فهي لاتعتمد على الإجماع ولاتحتاج إليه بل تنفيه وتنكره، ذلك أن اليقين العلمي، وهو يقين واحد بالنسبة إلى العقول جميعًا، ليس غرض الفلسفة بوجه من الوجوه. إن غرض الفلسفة غرض انتقادي يسهم في أدائه ونجاحه الإنسان بكيانه كله فحيثما يلمع نجم الفلسفة، وتبزغ شمسها فإنها تتصل بالحقيقة تمس صميم أعماق الإنسان، وتبلغ قرارة وجوده، وهذا الاتصال لاتناله المعرفة العلمية ولاتبتغيه.

تزداد ترجمة الأستاذ العوّا ألقًا وإشراقًا لطبيعة العلاقة بين الإنسان والفلسفة من خلال تأكيده على تمايز العلاقة بين الإنسان والعلم من جهة وبين العلم والفلسفة، وبين كل واحد والآخر على حدة، ليؤكد على أن الفلسفة تنبثق من يقظة النفس قبل انبثاق المعرفة العلمية، وهذه اليقظة انتفاضة الوعي عن اللاوعي.

الفلسفة ليست للفلسفة عند العوّا بل الفلسفة الإنسان قائلاً: «بدأت التجربة الفلسفية إذن بوعي التساؤل عن الكون أو الوجود، ومازالت وعيًا بهذا التساؤل نفسه، غير أن حياة التجربة الفلسفية بالذات هي حياة هذا التساؤل عبر التاريخ فالإنسان لايتكلم لغة خاصة به بل يتكلم لغة مجتمعه، ولايخترع قيمًا ينفرد بها عن قيم الناس في عصره وإن الاعتزال التام عن المجتمع متعذر في الواقع إلا إذا قام انفصام بين وجود الإنسان ووجود الكون.

الإنسان يفكر ويعمل، بمراعاة مايُعرف في عصره وبأنه أمر معقول، ويقر العوّا إقرار الفيلسوف العارف بحرية الإنسان ولكن أي إقرار يقول: «نعم إنه حر يستطيع أن يفعل مايريد ولكن شريطة أن تنتظم إرادته» في بنية تحيط بها، وإن العمل والفكر لاينفصلان عن الحياة ولايجانبان شرائط الوجود والفلسفة والتاريخ لايتعارضان، بل يتمازجان لأنهما ينبعان من أصل واحد هو الإنسان، ووجود الإنسان..

«إن الإنسان يعمل من حيث هو إنسان.. هو لايعمل حقًا إلا أنه يتكلم، أي يفكر وإنه لا يفكر إلا أنه لايقتصر على الإعراب عن عواطفه والتعبير عن انفعالاته، بل لأنه

يعمل أي يبدع، والإبداع هو تبديل كل معطى سواءً كان خارجيًا أم داخليًا والفلسفة هي هذا الوعي بالإنسان» الموجود- في- العالم «الإنسان الفاعل إذن التجربة الفلسفية الإنسانية عند العوّا هي حادث تاريخي لاينفصل عن الزمان لأنه لاينفصل عن الوجود، فالفلسفة عنده الدهشة والشك والقلق والتواصل والفلسفة وحدها هي المجال الرحب الذي يتسع لها فيضمها تحت سقف واحد ويتيح لها المعايشة إلى الأبد.

إن رسالة الفلسفة هي رسالة نظام وفاعليتها هي فاعلية وئام، والنظام والوئام لايتحققان إلا في كلام الوضوح والجلاء.

إن العقل الذي تثقفه الفلسفة عقل يعشق النظام، فالنظام والحقيقة مترادفان فمنبع التفلسف، التنظيم، تنظيم الأفكار والمفاهيم وإعلاءً من شأن الفلسفة فقد انطلق العوّا إلى الحد الأقصى ومن وثوقه الفلسفة بالفلسفة وقدرتها منح مالا يمكن أن يمنح من قوة وعزيمة وإصرار، فقد عاش سقراط مهتديًا بنور عقله قائلاً: «إنني أعلم أنني لاأعلم شيئًا» وسار دون خوف أو ريبة أو وجل إلى مصيره دفاعًا عن فلسفته ليبقى حكيمًا رغم كل الأعداء فاختار الموت وكما شاء ومات الذي فرضه عليه «نيرون» وكذلك برونو.

لقد ترجم هؤلاء شعار «أن الفلسفة تدرب على الموت». ولكن أي موت إنه الموت في سبيل القيم التي بدونها تتحول الحياة إلى اللاحياة، إلى نفي الإنسان والفلسفة معًا تأسيسًا على ماسبق فإن معركة العوّا مزدوجة الطابع مع أعداء الفلسفة من جهة وأعداء حرية العقل الإنساني من جهة أخرى حيث ترجم معركته تلك بفلسفته الأخلاقية التي لم يقل عنها يومًا أنها أخلاق في ألواح محفوظة أو في أبراج عاجية، لابل الأخلاق التي كان يرنو إليها هي أخلاق الإنسان في يومه وغده، وكأن العوّا أراد أن يقول: الحياة هي المحك الحقيقي لتجربة أخلاقية حقيقة حيث تتكشف القدرات والإمكانات في بلوغ الفعل الأخلاقي، ذلك مايمكن أن نلمسه في تراث العوّا الفكري على المستويين النظري والعلمي.

العوّا وفلسفة القيم

مثّلت الأخلاق في فلسفة العوّا الشطر الأهم في حياته العملية والنظرية لتأتي شديدة الإنسياق مع رؤيته الفلسفية الشاملة لتغدو الأخلاق التاج الذي يزين فلسفته تلك ويمكن الإشارة إلى الجهة الكبيرة التي بذلها العوّا في الميدان الأخلاقي حيث يمكن أن نذكر منها «القيم الأخلاقية»، «الأخلاق»، «أسس الأخلاق الاقتصادية»، «دراسات أخلاقية» بالإضافة إلى عدد كبير من المقالات في الموسوعة

الفلسفية العربية «أخلاق»، «فضيلة ورذيلة»، «شرف»، «كرامة»، «فلسفة الأخلاق» **بالإضافة إلى عدد كبير من الأعمال المترجمة في مجالي الأخلاق والقيم**، مثّلت فلسفة العوّا الأخلاقية وترجماته مصدرًا هامًا من مصادر المعرفة الأخلاقية لعدد كبير من الدارسين العرب.

يعدّ الدكتور أحمد عبد الحليم واحدًا من المهتمين بدراسة الفكر الأخلاقي عند العوّا قائلاً: «ورغم أن مؤلفات العوّا تكاد تقترب من ترجماته وتعتمد عليها كثيرًا في الأخذ بالمفهوم الغربي في القيم والأخلاق إلا أننا مع ذلك نبصر اهتمامات عربية إسلامية في كتاباته «معالم الكرامة في الفكر العربي»، «من الشرف إلى الكرامة»، أو في إطار دراسات عامة مثل «القيمة الأخلاقية» حيث يبرز أهمية فكرة القيمة بوجه عام والقيمة الأخلاقية بوجه خاص باعتبارها من أعظم المحاور حيوية وأهمية في الفكر الغربي»[1].

تتجلى عظمة المعاني الأخلاقية عند الفيلسوف الراحل بتميزها عن القيمة الأخلاقية في الفكر الغربي بمراحله الثلاث، اليوناني والديني المسيحي والأوروبي المعاصر، لقد ربط العوّا ربطًا محكمًا بين الأخلاق والعمل الإنساني، فالأخلاق ليست صورًا مجردة وإنما هي سلوك متسق شديد الاتساق مع العمل الإنساني، فالقيمة الأخلاقية لاتفهم إلا من خلال فهم معنى العمل الإنساني وصلة هذا العمل بالقيمة، ومن ثم إدراك نيّة الفاعل الأخلاقي وصولاً إلى التمييز بين نيّة الفاعل الأخلاقي ونيّة الفعل الأخلاقي.

هدف العوّا إلى ضرورة تجذير وتفعيل أهمية الأخلاق في دراسة وتحليل الفاعلية البشرية بحثًا عن المبادئ والقيم التي تحدد السلوك والعمل من أجل تنظيم الحياة تنظيمًا عمليًا وعدم الاقتصار على القيمة كمثل أعلى إنساني يقوم على الاعتدال وضبط النفس وامتلاك زمامها بالذات بالإضافة إلى أن رؤيته تفارقت عن الرؤية الأخلاقية التي ترى في المثل الأعلى مثلاً متعاليًا على النفس البشرية أو الموقف من الاتجاهات المعاصرة التي ترى في القيمة مواجهة الطبيعة واحترام قوانينها. ويبدو الموقف أكثر وضوحًا عندما ينطق بها العوّا نفسه بقوله: «إن الأخلاق تبعث بالإنسان الراهن المشخص وتنظر إليه على ضوء واقعه الصحيح نظرتها إلى كائن يبذل جهده لتحقيق توازن بين فاعليات كثيرة تتوزع كيانه وتنهب وجوده»[2].

١- د. أحمد عبد الحليم، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠، ص٨٢.

٢- عادل العوّا، القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠، ص١٤-١٥.

تستأصل فلسفة العوّا شأفة الخوف بكل ألوانها وصورها حاملة عناصر القوة وفي مختلف ميادين الحياة بطرحها فلسفة التغيير والتطوير وعدم السكون والثبات وكأن العوّا كان يخاطب رائد مدرسة الثبات بارمنيدس محاكيًا فلسفة التغيير بأعمدتها وإنه لجلي ذلك في نقد العوّا للمذاهب العقلية الميتافيزيقية الغربية ممثلة بالأخلاق الكانطية قائلاً: «راحت المذاهب الأخلاقية المدرسية الكبرى كمذهب أفلاطون أو أرسطو أو كانط أن تمثل الأخلاق السرمدية الخالدة أكثر من تمثيلها أخلاق زمان معين أو بيئة معينة وأن هذا التطلع إلى الكلية ليتجلى على أكمل وجه في صيغ الأمر القطعي لدى كانط. فيظهر الإنسان في هذا المذهب وقد سلخ عن الظروف والملابسات وانتزع من الوسط والزمان حتى بات ضربًا من التجريد المختزل» [٣].

الأخلاق عند العوّا ثورة متجددة في سبيل أخلاق حقة حرص فيها على إقامة علاقة إبداعية بين الأخلاق والحرية مستشهدًا بقول «جورج جيرفيتش»: «إن الأخلاق ثورة على ماتحقق من أجل أهداف عليا باسم مايجب تحقيقه، ثورة على الدوافع باسم القيمة، ثورة على القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة دومًا. لقد انتقد العوّا رحمه الله المذاهب الأخلاقية التي تناصر فلسفة الثبات» [٤]. تلك المذاهب العقلية الصورية التي فصلت الأخلاق عن الواقع المعاش للإنسان «فالأخلاق الميتافيزيقية التصورية أخلاق غريبة عن الواقع بعيدة عن العصر خارجة عن نطاق الوجود [... ...] إن القيم الأخلاقية الصحيحة ينبغي أن تعتبر بمثابة طموح إلى الوجود الإنساني الكامل [٥]».

لقد أراد العوّا البحث عن الأخلاق حيث توجد وحيث يمكن اقتفاء آثارها في السلوك المرئي للإنسان والمشخص قائلاً: «لذا فمن العبث أن ترفض الأخلاق المشخصة وتنكر أثر الشخص الفاعل، الضمير الأول المتكلم، إن ذلك الرفض يكافئ إنكار الحرية الإنسانية كلها» [٦].

وتأسيسًا على ذلك فإن الأخلاق عند العوّا ليست شيئًا مجردًا أو نصوصًا محفوظة وإنما هي «طراز سلوك إنساني نوعي لاتخلو منه حياة بشرية في أي مجتمع غابر أو حاضر، بل وقادم كذلك في أرجح احتمال والخلق واقع نفسي

٣- العوّا، المرجع السابق ص١٥.
٤- الموسوعة الفلسفية العربية مج١ ص٣٥.
٥- عادل العوّا، القيمة الأخلاقية، مصدر سابق، ص١٥.
٦- عادل العوّا، الموسوعة العربية الفلسفية مج٢، الطبيعة الأخلاقية، ص٢٥.

متصل بالفعل وعنه تصدر أفعال حسنة وأخرى سيئة وهاتان السمتان، سمة الحسن وسمة السوء تتميزان بجدل موقفين قيمين يعربان عن مفهومين متلازمين ومتقابلين، وهما مفهوما الخير والشر»[٧].

لقد آمن العوّا بتفاوت الأخلاق البدائية أو الصينية أو اليونانية أو الرومانية أو العربية مستندًا إلى القول القائل «لكل شعب أخلاقه التي تحددها شروط حياته» بل إن الأخلاق لتختلف داخل المجتمع الواحد تبعًا للأوساط الإجتماعية: الأخلاق الريفية، والأخلاق الشعبية، والأخلاق البرجوازية، أو تختلف باختلاف المهن أحيانًا، أو الجنس بين أخلاق الرجال في هذه الجماعة مثلاً وأخلاق النساء.

وينهض العوّا دون وجل ولاخوف ليرى ألا خيار سوى الخيار الإنساني ولاهدف سوى الهدف الجماعي ولانجاة إلا مع الجماعة، مع المجتمع، مع الإنسانية، وهنا تغدو فلسفة العوّا فلسفة إنسانية حرة حيث لاحرية مع العبودية الطاغية التي تحرك أساطين الشر في هذا العالم وهؤلاء الغرائزيون حيث لاحرية لهم ولاأخلاق لديهم، فالخير عند العوّا هو تصور إنساني، حيث لم يبق الخير فرديًا، ولا اسريًا، ولامفهومًا محليًا أو قطريًا، حيث لم يعد بمقدور الأخلاقي العيش في برج عاجي بل عليه أن يكون شديد الفاعلية قوي الإرادة محدد الأهداف صادق النوايا من أجل أن يحقق تحررًا فرديًا واجتماعيًا سبيله إلى ذلك التحرر من أسر الغرائز والأهواء والرغبات الجامحة وتحسين الكيان الإنساني في داخله وداخل الآخر، والعمل من أجل مزيد من التفكير والإبداع لخلق المفاهيم القادرة على مزيد من التعارف والتعامل والتعاون بين البشر سعيًا من أجل تجاوز المسالك **الفاسدة**.

لقد غاب الأستاذ العوّا عن ساحته التي ستفتقده جسدًا ليبقى ماثلاً متواصلاً مع أرضه ووطنه وكل عقل حر استطاع أن ينفذ إلى عالم التجربة الفلسفية للأستاذ الراحل.

❖ ❖ ❖

٧- عادل العوّا، الموسوعة العربية مج١، الأخلاق، دمشق ١٩٩٨ ص٥٥٠. الموسوعة العربية، المصدر السابق، ص ٥٥١.

المراجـــع:

١- د. عادل العوا، مقدمات فلسفية، دمشق، مطبعة خالد بن الوليد، ١٩٩٨- يمكن قراءة إشكالية الفلسفة والرأي الذي جهر به (برهيه) وبول فاليري والخوارزمي، وابن تيمية، وجميع هؤلاء صنفوا في صف المعادين للفلسفة، كما يمكن العودة إلى آراء الكثيرين من الفلاسفة مثل برتراند رسل وقوله: «إذا تناقض الفقر والمرض إلى الدرجة الدنيا وأصبح الناس جميعًا في سعة من العيش، ظل أمام الإنسان كثير مما ينبغي أن يقوم به في سبيل بناء مجتمع ذي قيمة».

٢- يمكن العودة إلى كتاب الدكتور العوا: المذاهب الفلسفية- جامعة دمشق.

٣- د. أحمد عبد الحليم، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دراسة تحليلية للاتجاهات الأخلاقية الحالية في الوطن العربي، دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة، ١٩٩٠، ص٨٢.

٣- د. عادل العوا- القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق- دمشق ١٩٦٠، ص١٤- ١٥.

٥- د. عادل العوا، المرجع السابق ص١٥.

٦- الموسوعة الفلسفية العربية معهد الإنماء العربي- بيروت ١٩٨٦، مج١، ص٣٥.

٧- د. عادل العوا، القيمة الأخلاقية، مصدر سابق، ص١٥.

٨- د. عادل العوا، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي بيروت- ١٩٨٦- الطبيعة الأخلاقية - ص ٢٥.

٩- د. عادل العوا، الموسوعة العربية، مج١، الأخلاق، دمشق ١٩٩٨، ص٥٥٠.

١٠- د. عادل العوا، الموسوعة العربية، المصدر السابق، ص٥٥١.

١١- د. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية، مطبعة الجامعة السورية- دمشق ١٩٥٨.

١٢- د. عادل العوا: القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق، سوريا ١٩٦٠.

١٣- د. عادل العوا: مواد فضيلة ورذيلة، أخلاق - شرف، مج١- الموسوعة الفلسفية العربية- معهد الإنماء العربي- بيروت ١٩٨٦.

❖ ❖ ❖

عادل العوا
فيلسوف أحسن تعليم التفلسف

د. عزت السيد أحمد ✻

إن قُلْتُ لستُ أدري من أين أبدأ، ولا كيف أبدأ... فليس يعني هذا أنّي لا أعرف ماذا أريدُ أن أقولَ... وإنّما هو تَدَافُعُ الأفكار وتزاحمها... ينتابني إحساسٌ بأنّي أريدُ أن أقولَ كلّ ما أعرفه عن الدُكتور عادل العوا؛ فلسفته، أخلاقه، آدابه... أعرف أنّ ما يعرفه الآخرون عنه قد يكون أكثرَ ممّا أعرفه أنا، وَلكنّي أخشى أن يفوتهم من محاسنه شيءٌ.

أطوي عَبَاءَةَ المسافات، وأقاربُ عَقَارِبَ الزّمن، وألملم متناثر الأفكار على كثرتها، وأحاول حبس أنفاسي للحظة أو بعضها كي لا تهتزَّ عدسةُ التّصوير وأنا أنتزعُ من سيرورة الفكر صورةً، لوحةً مشهديّةً...

(✻) د. عزت السيد أحمد: باحث من سورية. دكتوراه في الفلسفة. له عدة مؤلفات منشورة.

ازعم أنَّها تعبّرَ عن الدُّكتور **عادل العوا**. ولكنّي على الرَّغم من تحقيقي شروط التقاط هذه الصُّورة بالإخفاق دائمًا، دائمًا أشعر أنَّ هذه الصُّورة أقلُّ من أن تستحقَّ السِّباحة في سامي فضاءاته، لأنَّني كلما وقفت أمامه: أمام شخصه، أمام فكره، أمام كتاباته، أمام أخلاقه، أمام أدبه.. كلَّما وقفت أمام ذاك كلّه او بعضه تهاوت **أسلحتي النَّقدية، ولم أجد غير اللغة الشَّاعرية وسيلة لمحادثته أو للحديث عنه.**

وحده **عادل العوا** الذي كُلَّمَا كتبتُ عنه، كلَّمَا أردتُ الحديث عنه.. تهيمنُ عليَّ لغة الشِّعرِ، وأنفاس الشِّعر، وأجواء الشِّعر... أجمع مادَّة البحث، أجهد في تقميشها وتبويبها، وعندما أبدأ تقودني من حيثُ لاأدري عواطفي، وتفرُّ من ذاكرتي مناهج البحث كلّها، وتتوارى أدواته، حتَّى الاصطلاحات والمفاهيم تحمرُّ وجناتها خجلاً من أن تقف أمامه موقفَ الرَّقيب أو الحسيب.. ولا أجد أمامي غير خيالاتِ الشَّاعر وانفعالاته سيَّان أقلت شعرًا فيه أم نثرًا!!

تساءلت:

لماذا أقف أمام عادل العوا وأمام مفكّرين كثيرين من أبناء جيله هذه الوقفة؟

الأنَّه أستاذي؟

الأنَّه مفكّرٌ وصاحب مشروع؟

الأنَّ كتاباته متماسكة ومشروعه الفكري عصي على النقد متعال عليه؟!!

ليس لذلك كلّه أبدًا، وربَّما **لا لأبعاضه**. فأنا **لم أتهيَّب** من انتقاد أحد لأي من الأسباب السَّالفة، انطلاقًا من مَشْرُوعِيَّتَي حَقَّيْ النَّقد والاختلاف؛ هذين الحقَّين اللذين تأنَّق وتألَّق، وربَّما تفرَّد في تعليمهما **وممارستهما صديق الصِّدق، ونديم الحقّ،** فيلسوفنا الدُّكتور **عادل العوا** الذي انطلق من أنَّ أوَّل دروس **الفلسفة وأهمَّها على** الإطلاق هو احترام الحقّ **والحقيقة أكثر** من أي شيء آخر، ومن **يحترم الحقيقة من واجبه** أن ينتقد، ومن **حقّه أن يخالف.**

قد يظنُّ من لايعرف أستاذنا الكبير عادل العوا أنّني أبالغ **في** وصفه، والحقُّ أنّي لاأستطيع أن أنكر أنّي لم أستطع إلا أن أضفي لبوسًا من مشاعري، وميولي إليه على وصفه، لبالغِ حُبّي له. ولكن لابدَّ أن أبيّن أنَّ هذا الوصف نابعٌ أيضًا من وثيقِ صلتي به وعمقها، ومن روح الموضوعيَّة الَّتي تعلَّمناها على يديه، على حقيقتها، ولولا أنّي واجدٌ ما وجدتُ في نفوس زملائي وأساتذتي وكلُّ من تتلمذَ على أستاذنا **عادل العوا**، لقلتُ في نفسي أنّي أراه بعين الودّ والرِّضا، ويكفي لتوكيدِ ذلك أن تعلم أنَّ كلَّ من عرف الدُّكتور عادل العوا، لقلتُ في نفسي إنّي أراه بعين الودّ والرِّضا، ويكفي لتوكيدِ ذلك أن تعلم أنَّ كلَّ

من عرف الدُكتور **عادل العوا** حقَّ المعرفة، لايجرؤ، بينه وبين ذاته، أن يلفظ اسمه مجردًا من لقب أستاذ أو دكتور، إجلالاً واحترامًا لاخوفًا ولارهبةً.

هكذا عرفت أستاذنا الكبير القدير الدُكتور **عادل العوا**، بل هكذا عَرَفَهُ كلُّ من تتلمذ على يديه، والذين تتلمذوا عليه غير قلَّة، فإليه يرجعُ كبيرُ الفضل في تأسيس قسم الدِّراسات الفلسفيَّة والاجتماعيَّة في جامعة دمشق، كما أنَّه من الرَّعيل الأول الذي قامت على أكتافه وجهوده الدِّراسات الأدبيَّة والفلسفيَّة في جامعة دمشق، ولذلك لن تجدَ واحدًا من خرِّيجي المعهد العالي للتربية، ثُمَّ كلِّيَّة الآداب، منذ منتصف الخمسينات وحتَّى أوائل السبعينات، لايعرف الأستاذ الكبير عادل العوا، ولايحدِّثك عنه بلهفة وشوق كمن يتحدَّث عن محبوب يحار في وصف مآثره ومحاسنه.... أمَّا طلابه المتخصِّصون في الفلسفة فلاشكَّ في أنَّهم يعرفونه أكثر، ولاشكَّ في أنَّهم يحبُّونه أكثر.

مكانته وأهميته

يكفي أستاذَنا فخرًا أنَّه كان من الرَّعيل الأوَّل الذي وضعَ حَجَرَ أساس الدِّراسات الأدبيَّة و الفلسفيَّة السُّوريَّة، وقد أسهم أستاذنا في ذلك بنصيب وافر، ولاسيَّما في تأسيس الدِّراسات الفلسفيَّة والاجتماعيَّة، تخرَّجت على يديه أجيالٌ جدُّ كثيرةٍ من المثقَّفين العرب عمومًا والسُّوريين خصوصًا، ومن هذه الأجيال كثيرٌ جدًا من المفكِّرين والباحثين الكبار الذين يشغلون مكانًا أساسيًّا من السَّاحة الفكريَّة العربيَّة المعاصرة، ومن هذه الأجيال أيضًا كان الأساتذة الجامعيُّون من أكثر من جيل، ولذلك لايمكنُ لأحد أن يتنكَّرَ لمكانته العَليَّة السَّامية، ولأهميَّة الدَّور الذي لعبه الدُكتور **عادل العوا** وزملاؤه من أبناء جيله في بناء أجيال المفكِّرين والباحثينَ المتتالية؛ الَّتي تشغلُ كاملَ السَّاحة الفكريَّة العربيَّة الرَّاهنة.

الحقُّ أنَّ أهمِّيَّة الدُكتور **عادل العوا** على هذا الصَّعيد تكمنُ في إدراكه وإصراره على أهمِّيَّة الاتِّصال والحوار في نَقل المعارف، لأنَّ الحوارَ وحده الكفيلُ بترسيخ المعرفة وتقويمها وقيادتها الوجْهَةَ الأكثرَ صَوابًا، وبالحوار يُعْرَفُ الغَثُّ من الثَّمين، وبالحوار تُثَارُ المواهبُ وتَنْشَطُ القرائحُ، ولإيمانه بهذه الحقيقة فَقَدْ أفردَ لها فصلاً طويلاً في كتابه **مقدمات الفلسفة**، مبيِّنًا فيه أسلوبَ التَّفكير وأسلوبَ التَّعلُّم والتَّعليم.

على أنَّ مكانَةَ أستاذنا وأهمِّيَّتَهُ لاتنبعان من هذا الجانب وحده، فلاأحَدَ يماري البتَّة في مكانة الدُكتور العلميَّة على صعيد الوطن العربيِّ لوافر ما قَدَّمَهُ للفكر العربيِّ وأهمِّيَّته، ولاسيَّما على صعيد الفلسفة

الأخلاقيَّة تأليفًا وتعريبًا، فَقَدْ زيَّن بمآثر الفلسفة الأخلاقيَّة، وملكَ بنقيِّ ذهنه جواهرها السَّنيَّة، حَتَّى غدا مرجعًا يصعبُ الاستغناء عنه لأيِّ باحث في الفكر الأخلاقيِّ والقيميِّ، فَلَقَد رَفَدَ المكتبةَ العربيَّةَ، منذ أوائل الخمسينات وحتَّى الآن، بأكثر من سبعين كتابًا تناولت أكثرَ من صعيد فكريٍّ، ونستطيع القولَ إلى حدٍّ بعيد إنَّها شَمِلَتْ مباحثَ الفلسفة الأخلاقيَّة والقيميَّة بمختلف جوانبها وتباين أبعادها، ولاأظنُّ أنَّ باحثًا واحدًا، على الأقلِّ، قدَّم ما قدَّمه الدُّكتور عادل العوا على هذا الصَّعيد تأليفًا وتعريبًا، ولذلك غدًا تراثه الفكريُّ الكبير هذا موئلاً ثرًّا يمتحُ الباحثون من معينه، ومرجعًا لايمكنُ التَّنكُّر لعظيم أهميَّته، كما لايمكن الاستغناء عنه.

شَخْصيَّتُهُ

كثيرًا ما تساءلتُ عندما كنتُ طالبًا في السَّنة الأولى /فلسفة/ ولم أكن حَديثَ العهد بالجامعة -وقد كانَ يُدَرِّسُنا حينها- ما سرُّ سحر هذا الأستاذ؟ وبأي سلطان استحوذَ على قلوب الطُّلاب؟ بل كثيرًا ما كنتُ أجدُ نفسي مندفعًا للحديث عن هذا الأستاذ أمام أصدقائي حَتَّى طَلَبَ كثيرونُ أن يحضروا محاضراته ويتعرَّفوا إليه، وما حضر واحدٌ من أصدقائي محاضراته إلا وقال لي: (معك حقٌّ في أن تطفق في ذكره) والحق أنَّي -وشأني في ذلك شأن غيري- كلَّما اقتربتُ منه أكثر ازداد احترامي له، وتقديري، وازدادَ إعجابي به، ذلك أنَّ لشخصيَّته سماتٌ- وإن وجدت عند غيره- إلا أنَّها عنده ذات طابع خاصٍ متميِّز، هذا التَّميُّزُ هو الذي يجعله يَنْفَذُ إلى شغاف القلوب بكلِّ يسر وسرعة.

تواضعهُ الجمُّ قلَّ من ينازعه فيه وندر، لاعَجَبَ أن ابدأ بالتَّواضع فهو أوَّل سمة يتَّسمُ بها الكبار قدرًا ومعرفة وأكثرها أهميَّةً، ولذلك قال الشَّاعر:

ملأى السنابل تنحني بتواضع
والفارغاتُ رؤوسهن روافع

وهذا سببٌ من أسباب كثيرة شَدَّتنا إليه، لأنَّ (من يتواضع يعلُ بين النَّاس)، (كالبدر يلوحُ للنَّاظر على صفحات الماء وهو رفيع). وقد تَزَيَّنَ إلى جانب جميل التَّواضع بجليل الهدوء وسحر الاتِّزان، وعذوبة النُّطق وبَرَاعَة البيان، يفرض احترامه على الجميع باحترامه للجميع، فهو يحترم الكبير والصَّغير. ورَحْبُ الصَّدر يستوعبُ الجميعَ على تباين أمزجتهم واختلاف ثقافاتهم، ويحادثُ الجميع بلباقة ولطف آسرين حقًّا، معطيًا كلَّ واحد حقَّه، مُخاطبًا إياه بمستواه، فيرتقي بارتقاء المخاطب ويتواضع أمام الطَّالب أو المخاطب الغرِّ، معليًا شأنه وشاحذًا هِمَّتَه، ليُشْعرَ من أمامه بأنَّه صَديقٌ حقيقيٌّ، صَديقٌ بكلِّ ما تحمل الكلمةُ من معنى، ودلائل ذلك جدُّ

كثيرة يعرفها طلابه كلُّهم، فما ذَكَرَ اسم طالب أمام الطَّلبة أو الأساتذة إلا مقرونًا بتبجيل لطيف كالسَّيد أو الأستاذ... ولاقاطعَ متحدِّثًا إليه أيًّا كانت صفته حَتَّى يستوفي كلامه، ولاقطع حديثه مع صغير لتدخُّل كبير إلا اعتذر ببالغ اللباقة واللطف، وكثيرًا ما اعتذر من أستاذ ليستكمل حديثه مع طالب، أو العكس.

وله أسلوبٌ رائعٌ بارعٌ في إظهار صاحب الخطأ على خطئه، إذ ينهج الأسلوبَ السُّقراطيَّ في توليد الأفكار، فيجعل المخطئ يقفُ على خطئه ويدركه وكأنَّهُ هو الذي توصَّل إليه، أنَّهُ يستقبل الخطأ برحابة صدره وجليل هدوئه من دون أيِّ انفعال قد يربك الطَّالب أو المخاطب، أو يشعره بالحَرَج ثُمَّ لايلبثُ أن يحاوره في ذلك وابتسامته الشَّفيفةُ العذبة لاتفارقُ شَفَتَيه، حَتَّى يوصل المخاطب إلى الصَّواب ويشعره بأنَّه يعرفُ الحقَّ والصَّواب، وما أخطأ جهلاً وإنَّما زلَّة لسان.

وخلاصة القول في ذلك: إنَّه لم يُعن بالمباحث الأخلاقيَّة فكرًا وتنظيرًا وحسب، بل لَقَد تَجَسَّدَ المعاني الأخلاقيَّة تَجَسُّدًا كاملاً حتَّى نكاد لانجد فاصلاً أو فارقًا بين النَّظر والعمل، بين الفكر والواقع، لَدَى أستاذنا **عادل العوا** الذي تتطابق فيه الأقوال مع الأفعال، أو المبدع مع إبداعه، ولَيَفْتَرِقَ بذلك عن غالبيَّة المفكِّرين خاصَّة، والنَّاس عامَّة، الذين يقولون مالايفعلون «ويأمرون بما لايأتون به» ليأتي من بعد من يقول: (خذوا بالأقوال ولاتأخذوا بالأفعال) هذه المقولة المضلِّلة الَّتي تعمِّقُ الشَّرخ بين الفكر والممارسة، بين النَّظر والتَّطبيق، ولتسوغ من ثمَّ التَّقاطعَ بينهما، وهذا خطأٌ وخطرٌ ينبغي الحذر منه.

ثَقَافَتُهُ

إن الأستاذ **العوا** -شأنه شأن كثير من أبناء جيله الذين أرسوا دعائم الحركة الفكريَّة والثَّقافيَّة المعاصرة في هذه المنطقة من الوطن العربيِّ خصوصًا (سورية) -ذو معرفة موسوعيَّة شاملة، وينبئ عن سعة الإطلاع هذه لاتراثُه الفكريُّ الكبيرُ الذي قَدَّمَهُ وحسب، بل أسلوبه في تناول أو معالجة أيِّ مسألة يبحثها -سواءً في التَّأليف أو المحاضرة أو الحوار- إذ يُعَرِّجُ على صلاتها وعلاقاتها مع مختلف ضروب المعرفة، مُدَعِّمًا كلامه بالشَّواهد المناسبة من كلِّ صعيد معرفيٍّ.

وتتجلَّى هذه الثَّقافة الموسوعيَّة الشَّاملة أكثرَ ما تتجلَّى، ويظهر أثرها الواضح، في الحوار الممتع مع الأستاذ **العوا**، إذ ينقلك ببراعة المتبصِّر الخبير من فكرة إلى فكرة، ومن علم إلى علم، شرحًا واستفاضةً في تبيان الفكرة موضوعَ الحوار أو السُّؤال، من دون أن تسمح لك نفسك بأدنى شرود عن ممتع كلامه، أو يشعرك بالملل أو الرَّتابة

المنفردة من خوض دقائق تفاصيل المباحث العلميّة، كلُّ ذلك وأنت تنظرُ إليه بعين الدّهشة والإعجاب، بل ليس في وسعك إلا أن تفعل ذلك وأنت تنهلُ من هذا المعين الثَّرِّ، وتستمرئُ كلَّ ما تنهل، وتستمتعُ به لأنَّك تستوعبه، وتقف على أبعاده بيسر شديد قلَّ أن يقدمهُ لك غيره، لأنَّهُ ينقلها إليك ميسَّرةً واضحةً، بعيدةً عن أيِّ ضربٍ من ضروب التّعقيد أو الغموض.

فَلْسَفَتُهُ

صحيحٌ أنَّه لم يُقِمْ مذهبًا كاملاً بما تحمله هذه الكلمة من دلالة ومعنى، إلا أنَّنا لانستطيعُ أن ننكرَ الجهودَ الَّتي بَذَلَها لإقامة علم مستقلٍّ للأخلاق، كامل متكامل، فهل نجح في ذلك أم لا؟

الحقُّ أنَّ الإجابة عن هذا السؤال تستحقُّ دراسةً تُخصُّ لهذا الغرض لأنَّ الإجابةَ، أيًّا كانت لابدَّ أن تكون مدعّمةً بكامل ما قدَّمه لنا الأستاذ العوا، وهذا جهدٌ ليسَ باليسير إنجازه، ولن تكفيه صفحاتٌ قليلة البتَّةَ، ولذلك سنقفُ عند بعض النّقاط الَّتي نراها أساسيَّة ومهمة على هذا الطّريق، آملين أن تتاح لنا العودة إلى هذا التُّراث الغنيِّ الكبير، كمًّا وكيفًا، الذي قدَّمَهُ الأستاذ **العوا** للإجابة عن هذا السُّؤال بمزيد من التَّفصيل.

أولاً: إنَّ أوَّلَ ما تجدرُ الإشارةُ إليه في مؤلَّفات الأستاذ **عادل العوا** هو تلك الرُّوح الموضوعيَّةُ الحقيقيَّة التي تبدو جليَّةً في كتاباته، والأمانة في نقل أفكار المدارس والاتّجاهات الفلسفيَّة المختلفة وآراء أصحابها، من دونما تعصُّب لرأي أو اتّجاه، وهذه صفةٌ قلَّ أن نجدها لدى كثير من الباحثين الذين يجنحون بدوافع شعوريَّة إلى قراءة أفكار الآخرين بما يتَّفقُ وميولهم وأهواءهم، وقلَّ ونَدَرَ ما تكونُ مثلُ هذه القراءة صَحيحة، وبقَدْرِ تَعَصُّب الباحث لاتِّجاهه الفلسفيِّ يكون فهمه للآخرين أبعد عن الحقِّ والصَّواب.

ثانيًا: لم يعنُ الأستاذ **العوا** بمختلف قضايا الفكر تأليفًا، وفي معظم ترجماته - وإن كانت تشغل حَيِّزًا واسعًا من ثقافته- لأنَّه صَرَفَ كامل جهده وعنايته للمسألة الأخلاقيَّة، وكلّ ما يتَّصلُ بها أو ينشعبُ عنها، آملاً في إرساء دعائم فلسفة أخلاقيَّة كاملة متكاملة، أو في إقامة علم أخلاقيٍّ مستقلٍّ، ولكنْ غير منفصل عن الفلسفة، إذ يرى أستاذنا أنَّ الأخلاق من المباحث الفلسفيَّة الأصلية، ومهما تطوَّرت وتعاظمت فإنَّها ستظلُّ في حضن الفلسفة الرَّؤوم، ولذلكَ فهو ينتقدُ أولئك الذين يدعون إلى إقامة علم للأخلاق مستقلٍّ عن الفلسفة على غرار علم النَّفس وعلم الاجتماع.. مثل **ليفي بريل** الذي دعا إلى تأسيس علم جديد هو **علم العادات الأخلاقيَّة**.

إنّ ما يريده أستاذنا ليس علمًا مستقلاً للأخلاق على غرار العلوم التي نالت استقلالها عن الفلسفة، وإنّما علمًا، أو لنقل نَظَريَّةً متكاملة للأخلاق، تتناولها جملةً وتفصيلاً، بكلّ صلاتها وتفرُّعاتها وأساليب تناولها ومعالجتها.

ثالثًا: إنَّ ما قَدَّمَهُ الأستاذ **العوا** على هذا الصّعيد جَهدٌ يستحقُّ عليه جزيلَ الشُّكر، ولاسيَّما أنَّ أحدًا في الوطن العربيِّ على الأقلّ، لم يُقَدِّمْ مثله أو أقلَّ منه قليلاً، ومن تقليب هذه المؤلَّفات نستطيع القول بصورة أوليَّة إنَّه قدَّمَ لنا نظريَّةً كاملة في الأخلاق، عالجت مختلف المعاني الأخلاقيَّة ومتباينات النَّشاط الأخلاقي، مُسبِغًا عليها من روحه وفكره لبوسًا مؤتلقًا ومؤتلفًا، غير مكتف بعرض آراء الفلاسفة وأفكارهم على اختلاف انتماءاتهم الزَّمنيَّة والمكانيَّة والفكريَّة.

رابعًا: لقد حاول أستاذنا من خلال ما قَدَّمَهُ أن يقاربَ بين النَّظر والعمل، ويمحو الفارق الزَّائف المصطنع بينهما، وليزيلَ بالتَّالي التَّقاطبَ الماثلَ بين الأخلاق النَّظريَّة والأخلاق العمليَّة، لأنَّ الأخلاقَ هي السُّلوك أو الفاعليَّة الواقعيَّة للأفراد، والفلسفة الأخلاقيَّة تهدفُ إلى دراسة هذا السُّلوك أو الفاعليَّة البَشَريَّة كشفًا عن العلل والمبادئ، ولذلك نستطيع أن نُسَمِّي النَّظريَّة الأخلاقيَّة الّتي قدَّمها الأستاذ **العوا** بنظريَّة التَّجربة الأخلاقيَّة، أو الأخلاق المشخَّصة كما يحلو له أن يسميَها في كتابه **القيمة الأخلاقية**، هذه النَّظريّة الَّتي تشرئبُّ إلى تنظيم التَّجربة البشريَّة تنظيمًا متآلفًا ومنسجمًا مع غائيَّة شاملة.

ولذلك انتقدَ أستاذُنا الآراءَ الَّتي تُعَمِّقُ الشَّرخَ بين الأخلاق النَّظريَّة والأخلاق العمليَّة، وتُعَمِّقُ الهوَّة بين الأخلاق والواقع المعاش للإنسان، فيقول مثلاً «رامَت المذاهبُ الأخلاقيَّةُ المدرسيَّةُ الكبرى، مثل مذاهب افلاطون وارسطو وكانت، وأن تُمَثِّلَ الأخلاقَ السَّرمديَّة الخالدة، أكثر من تمثيلها أخلاقَ زمانٍ مُعَيَّن، أو بيئة معيَّنة. وإن هذا التَّطلُّع إلى الكُلِّيَّة لَيَتَجَلَّى على أكمل وجه في صيغ الأمر القطعيِّ لدى كانت. فيظهرُ الإنسانُ في هذا المذهب وقد سُلِخَ عن الظُّروف والملابسات، وانْتُزِعَ من الوَسَط والزَّمان، حَتَّى بات بمنزلة ضَرب من التَّجريد المختزل يُمَكِّنُهُ من الخضوع بيسر إلى قاسم مشترك»[1].

هذا الكلام يعيدنا إلى الحقيقة الَّتي كانت هاجسه بوصفه فيلسوفًا، وبوصفه معلمًا للفلسفة، وبوصفه فيلسوفًا أراد أن يعلم التفلسف، فانطلق، كما أشرنا، من أنَّ أوَّل دروس الفلسفة وأهمَّها على الإطلاق هو احترام الحقِّ والحقيقة أكثر من أي

(١) د. عادل العوا: القيمة الأخلاقية - ص ١٥-١٦.

شيء آخر، ومن يحترم الحقيقة من واجبه أن ينتقد، ومن حقّه أن يخالف.

ولكن، ما الحقيقة؟

ومن ذا الذي يمتلكها أو يحق له ادّعاء امتلاكها؟

هنا المشكلة الكبرى، بل كبرى المشكلات!!

لن نخوض غمار تفاصيل الحقيقة لأنّها متاهة، ولعلّ الحقيقة الوحيدة الأكيدة هي أنّ الحقيقة متاهةٌ، على الرُّغم من ادّعاء جلّ الفرق والاتّجاهات أنّها هي التي تمتلك الحقيقة وأنّها تراها بوضوح وجلاء، وبُدُوّها لكلّ هذه الفرق والاتّجاهات، على هذا الوضوح والجلاء، على ما بينها من التّباين والتّضاد، أبرز البراهين على أنّ الحقيقة متاهةٌ، وحسبنا من البراهين على ذلك أيضًا أنّ الاختلاف في فهم الحقيقة هو المحرّك الأساس للتّاريخ.

ولذلك فإنّ من ينصّب نفسه حارسًا للحقيقة أو داعيةً لها لن يفترق في موقفه عمن يمتطي النّمر؛ فلا هو قادرٌ على البقاء عليه، ولاهو ضامنٌ مصيره إن نزل عنه، ولمثل هذا السّبب كان الفلاسفة القدماء محنّكين عندما نفوا عن أنفسهم امتلاك الحقيقة/ الحكمة، واكتفوا بالقول إنّهم أصدقاء الحقيقة، مُحِبُّو الحقيقة، باحثون عن الحقيقة...

لأنّ السُّؤال بحكمّ الإجابة بتحديد مسارها لن أسأل عمَّا إذا كان أستاذنا الدكتور **العوا** قد استطاع امتطاء هذا النّمر أم لا، فهو قد نأى بنفسه أصلاً عن ادّعاء امتلاك الحقيقة، لأنّه وهو يبحث عنها، وهو يحاول امتلاكها، اخترق صلاتها الّتي لايمكن أن تفهم إلا من خلالها؛ صلتها بالفرد، بالمجتمع، بالتّاريخ، بالوعي، بالظّرف، بالحال، بالمطلق، بالنّسبي... وهذا الاختراق الألمعي لهذه الصّلات أمكنه أن يقف على حقائق لاتعدُّ حقائق، وعلى أنّ الحقائق حقيقة، وعلى أنّ الحقيقة حقائق. وهذه ثلاثيّة أثافيٍّ تنتظمها علاقة جدليّةٌ تحول دونَ امتلاك بعضها قُدْرَةَ الانتصاب من دون تواشجها مع الأخريين بوصفها كلاًّ.

وحتّى نبين دلالة هذه الثلاثيّة الجدليّة الّتي مَثَّلت محورَ فلسفة أستاذنا العوا ومنطلق عمليّته التّعليميّة ومستقرّها في الوقت ذاته، أي عماد مسماه في تعليم التّفلسف، لابدّ لنا من الوقوف عند معنى الحقيقة وتاريخية تعامل الفلاسفة معها.

الحقيقة في أصل ما استقرّ لها من اللغة هي الثّابت أو المثبت، ولافرق بينهما فالمؤدّى الدّلاليُّ واحدٌ، ولذلك لاغرو أن تكون «الحقيقة الّتي يبحث عنها أهل الحكمة -الفلسفة- هي الأحوال الثّابتة للأشياء في نفسها، مع قطع النّظر عن

جعل جاعل، واعتبار معتبر، وهذه الحقيقة لايتوصّل إليها إلا بالعلم واليقين»[2] هذا تحديد أبي البقاء الكفوي الذي أسهب في شرح دلالات الحقيقة وتبيان أنواعها، الّتي تعدّ بمكانة معان للحقائق الجزئيّة أو الاصطلاحيّة، وَفْقاً لمادّة البحث وموضوعه. «على أنّ الحقيقة قد تقارن الجوهر أو الماهيّة، وسنقبل بذلك مبدئيّاً، إذ ثمّة اختلافٌ بينهما، فالجوهر هو ما يقوم بذاته وبه يقوم الشّيء، ويجعله ذاته دائماً وإن تغيّرت هيئاته وأشكاله، فيما الحقيقة هي معرفة الجوهر كما هو، أو معرفة الشّيء كما هو، أو لنقل إنّ الحقيقة هي مطابقة للمعروف، ولأنّ معارفنا لاتقف على أرضيّة مستقرّة -ولاأقول قلقة- وإنّما هي في تغيّر دائم؛ تنطّع بعضٌ -ومنذ القديم- فقالوا: لايوجد حقيقة، أو ليس هناك حقائق ثابتة، ليصلوا إلى القول بأنّ الحقائق قابلة للتغيّر تبعاً للزّمان والمكان، وهذا مغالطٌ، إن صَدَقَ فَصدْقُهُ في حدود جدّ ضيِّقة، لأنّ تغيُّر المعارف تراكميّ، يندرجُ فيه القديمُ ضمن الجديد اندراج الخاصّ في العام، إلا ما كان خاطئاً أصلاً فلا يعدُّ حقيقة»[3]. «ولَقَد سَعَى الفلاسفةُ -في اختلاف مذاهبهم- إلى وصف كنه الحقيقة بإقامة بعض العلاقات: الحقيقة والواقع، الحقيقة - الشّكل، الحقيقة والنّجاح، وبحثوا الدّور الذي يضطلع به كلّ من النّظر التأمليّ والحدس، وحاولوا رسم حدود هذا المسعى الهادف إلى بلوغ الحقيقة»[4] فذهب سقراط إلى ضرورة ضبط المفاهيم والاصطلاحات وتحديدها، وطلب منّا أفلاطون - Plato أن نتفلسف بكلّ نفوسنا حتّى نصل إلى الحقيقة، واتفق، باعتبار، الغزالي وديكارت - Descartes وبرجسون -Bergson على أنّ الوصول إلى الحقيقة يكون حدسيّاً، ومَالَ أرسطو - Aristotle وابن سينا وفريق المناطقة إلى ضرورة الاحتكام إلى المنطق، بينما فضّل ديمقريطس وهيجل - Hegel وماركس - Marx طريق الجدل، وجَنَحَ التّحليليون وأخلافهم الوضعيون المناطقة أو الجدد إلى التّحليل اللغوي....

وكما أنّ كينونة الحقيقة وماهيّتها كانت استقراءً مما بين أسطر أصحاب النّظر فيها، كذلك أيضاً فإنّ مساعي الفلاسفة هذه لاتعدو الإطار الاستقرائي ذاته، وهذه أولى الحقائق التي انطلق منها الدُّكتور عادل في فَهْمه الحقيقةَ وتعامله معها.

١- أبو البقاء الكفوي: الكلّيات: معجم المصطلحات والفروق اللغوية - تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري - وزارة الثقافة - دمشق - ١٩٨٢ - ج٢ - ص١٩٠.

٢- عزّت السيد أحمد: دفاع عن الفلسفة - دار الأصالة للطباعة - دمشق - ١٩٩٤ - ص٤١.

٤- د. عادل العوا - د. غسان فينيانس: المدخل إلى الفلسفة - مطبعة طربين - دمشق - ١٩٨١ م - ص١٥١.

أليست الحقيقةُ هي الثَّابتُ أو المثبت؟ إن الثَّابت الذي لايمكن إنكار ديمومة ثباته هو أن الحقيقة مطلب الفلاسفة كلَّ الفلاسفة، بل الإنسان بما هو حدٌّ مطلق. ولكنَّنا لانتعامل مع هذا الثَّبت/ الحقيقة على أنَّه حقيقة، لأنَّه جزءٌ من كينونة الإنسان، من بنيته، ولذلك فإنَّه ليس مطلبًا، وليس موضع تحقُّق، ولذلك أيضًا لم يتعامل معه على أنَّه حقيقة، لأنَّنا اعتدنا التعامل مع الحقيقة على أنَّها مستقلة عنا، موجودة خارجنا؛ حقيقة الله، حقيقة الوجود، حقيقة المعرفة، حقيقة الإنسان بوصفنا مراقبًا خارجيًّا لهذا الإنسان، حقيقة الإيمان... والحقيقة الثَّانية الَّتي لانتعامل معها على أنَّها حقيقة، وهي مرتبطة بهذا الثَّابت/ الحقيقة، هي أنَّ كلَّ فيلسوف، كلَّ إنسان، يحترم حقيقته، يقدِّسها، بوصفها مالايقبل الطَّعن وما لايعتريه التَّغيُّر، ولعلَّ هذا ما عَبَّرَ عنه ديكارت بقوله: «العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر». وبهذا المعنى فنحن أمام ملايين بل مليارات الحقائق لكلِّ ما يفترض أن يكون حقيقة واحدة، أو بمعنى آخر فإنَّ كلَّ حقيقة بوصفها مفهومًا أو فكرةً إنَّما هي من حيث حضورها في الأذهان ملايين الحقائق.

هنا يتَّضحُ معنى الثُّلاثيَّة الجدليَّة العادليَّة الَّتي انطلق فيها في فهم الحقيقة الخارجيَّة من الحقيقة الدَّاخليَّة للذَّات بما هي فاعلٌ لابما هي محضُ مقابلٌ للموضوع، فبدأ لذلك ببنية الإنسان النَّزَّاعة إلى المعرفة، إلى الحقيقة، أي من الحقائق الَّتي لم نألف التَّعامل معها على أنَّها حقائق وهي الآلية الثَّابتة الموجودة عند كُلِّ إنسان في تطلُّعه إلى الحقيقة وفي تعامله معها، وبما أنَّ هذه الثَّوابت جزءٌ من بنية الإنسان فإنَّها ليست بحاجة إلى أي تسويغ، وإنَّما هي الَّتي تُسَوِّغُ، ولذلك كان الاختلاف في فهم الحقيقة، أي في جعل الحقيقة الواحدة تبدو على أنَّها حقائق كثيرة مختلفة أو متناقضة، وفي هذا كلُّه ما يكشف لنا عن ثالثة الأثافيِّ وهي حقيقة تباين هذه الحقائق، أي أنَّ الحقائق حقيقة، وهي العلاقة الَّتي تربط بين العنصرين الأولين من هذه الثُّلاثيَّة، وهو ما يمكن تسميته بالفاعليَّة الحرَّة للإنسان.

إنَّ الإنسانَ بما هو قائمٌ به من نزوع أصيل إلى الحقيقة، مبنيٌّ على غائيَّة حرَّة تؤكِّدُ فَرَادَةَ الإنسان المتعالية؛ الإنسان الكينونة والإنسان الفرد، فهو يسعى إلى تجسيد إنسانيَّة المفهومَ من خلال المسؤوليَّة، ولايمكن أن تكون المسؤوليَّةُ من غير تَحَقُّقِ الاستقلاليَّة، ولايمكن أن تكون الاستقلاليَّةُ مع انعدام الهويَّة، ولايمكن أن تتحقَّقَ الهويَّةُ من دون التَّفرُّدِ والتَّجدُّد. ولذلك صار للحقيقة الماهيَّة، الواحدة، الَّتي هي كالإنسان الكينونة الواحدة، هويَّات، هي هويات مكتشفيها.

وعلى هذه الأسس كانت دعوة عادل العوا إلى احترام الحقيقة، وعلى هذه الأسس بُنِيَتْ فَلْسَفَتُهُ، وعلى هذه الأسس أيضًا عَلَّمَ التَّفَلْسُفَ. وهنا يمكن القول:

إذا كان المفكِّرون والأدباء والفلاسفة والشُّعراء قد أثروا التَّناقض بتنازع الحقائق، فإنَّ الدُّكتور العوا قد آثر امتلاكَ حقائق لاينازعه فيها أحدٌ، فإن أرادَ كلُّ فيلسوف أن ينتج حقيقةً جديدةً أو حدسًا جديدًا فإنَّ الدُّكتور العوا أراد أن ينتج منتجي حقائق، أن يُعَلِّمَ التَّفلسفَ. وهل يعلم التَّفلسف؟

لقد أراد أستاذنا أن يعلِّم طلابه كيف يمكن أن يحققوا إنسانيتهم، أي كيف يمكن أن يتفلسفوا، وهذا ما كان أيضًا عبر ثلاثيَّة جَدَلِيَّة أُخْرَى هي التَّطابق بين النَّظر والعمل، أي إنَّ عناصرها هي النَّظَرُ والعَمَلُ والتَّطَابُق. وهذا ما لايستطيع أحدٌ إنكاره على الدُّكتور عادل العوا بالحجَّة والبرهان، فتاريخه كلُّه موثَّقٌ؛ نظرياته ومواقفه وآراؤه وسلوكاته.

وأول ما يبدو لنا ذلك يبدو في تلك الرُّوح الموضوعيَّة الحقيقيَّة الجلية في كتاباته، والأمانة في نقل أفكار المدارس والاتجاهات الفلسفية المختلفة وآرائها، من دون ما تعصُّب لرأي أو اتِّجاه، ليؤسِّس بذلك للعنصر الثَّاني والأكثر أهمِّيَّةً في عمليَّة تحقيق الإنسانيَّة وهو احترام الذَّات وإبرازها من خلال احترام الآخر. هذه المعادلة الَّتي صعب على الكثيرين فهمها على حقيقتها. لقد ظنَّ الكثيرون أنَّ تحقيق الذَّات: الصَّبوة والحريَّة والمسؤوليَّة، لايكون إلا بتحطيم الآخر وهدمه، وهذا وهمٌ كبيرٌ، لأنَّ احترامَ الآخر هو بالدَّرجة الأولى احترامٌ للذَّات. وهذا ما ينقلنا مباشرةً إلى العنصر الثَّالث وهو عنصر الحوار: الحوار بمعنييه: الخاصِّ والعامِّ، أعني بذلك الإيمان بالحوار سبيلاً أساسًا من سبل تحقيق الإنسانيَّة، هذا الحوار الذي يقوم بين الفلاسفة والمفكرين بوصفهم أندادًا، بوصفهم سلسلة يرتبط بعضها ببعض وبوصف الحوار ضربًا من ضروب الإيمان بحريَّة الآخر، أي الإيمان بامتلاكه العقل كما أمتلكه أنا.

وبتَحَقُّقِ هذه العناصر يَتَحَقَّقُ احترامُ الحقيقة، أي يَتَحَقَّقُ احترام الإنسان. إذ بِتَحَقُّقِ هذه العناصر يتيحُ المرء لنفسه أن يقرأ الآخر بنزاهة وحياديَّة، وأن يفهمه أقرب ما يكون إلى حقيقته...

وماذا يريد المرء منا أكثر من أن يفهم فهمًا صحيحًا، ولذلك ليس من قبيل الزَّعم أبدًا وإنَّما من قبيل الاعتقاد الجازم أقول: إن من تتحقق فيه هذه الشُّروط هو الذي يقدِّمُ المعرفةَ الصَّحيحة عن الفلاسفة والاتِّجاهات أكثر من أنصارها وأكثر من خصومها في الوقت ذاته.

ولاغرو إذ ذاك أن نجدها وجهًا لوجه أمام النزعة الإنسانيَّة الواثقة للدُّكتور **عادل العوا**، ويجعلنا في الوقت ذاته أمام السَّبَبِ الرَّئيس الذي دَفَعَهُ إلى العناية بالأخلاق وفلسفتها عناية منقطعةَ النَّظيرِ على الأقلّ في تاريخ الفكر العربيّ، وهو لم يعنَ بالمباحث الأخلاقيَّة فكرًا وتنظيرًا وحسب، بل لَقَد تَجَسَّدَ المعاني الأخلاقيَّة تَجَسُّدًا كاملاً حتَّى نكاد لانجدُ فاصلاً أو فارقًا بين النَّظرِ والعمل، بين الفكر والواقع، لدى أستاذنا **عادل العوا** الذي تتطابق فيه الأقوال مع الأفعال، أو المبدع مع إبداعه.

وهو في مقاربته بين النَّظر والعمل، ومَحْوِهِ الفارقَ الزَّائفَ المصطنعَ بينهما، إنَّما هو مسعى لإزالة التَّقاطب الماثل بين الأخلاق النَّظريَّة والأخلاق العمليَّة كي لا «يظهر الإنسان وقد سُلخ عن الظُّروف والملابسات، وانتزع من الوسط والزَّمان، حتَّى بات بمنزلة ضَرْبٍ من التَّجريد المختزل يُمَكِّنُه من الخضوع بيسر إلى قاسم مشترك»[٥]. فالأخلاق هي السُّلوك أو الفاعليَّة الواقعيَّة للأفراد، والفلسفة الأخلاقيَّة تَهْدفُ إلى دراسة هذا السُّلوك أو الفاعليَّة البشريَّة كَشْفًا عن العلل والمبادئ، ولذلك نستطيع أن نُسَمِّي نظريَّتَهُ الأخلاقيَّة التَّجربة الأخلاقيَّة، أو الأخلاق المشخَّصة كما يحلو له أن يسميها في كتابه (القيمة الأخلاقية). هذه النَّظرية الَّتي تشرئب إلى تنظيم التَّجربة البشريَّة تنظيمًا متآلفًا ومنسجمًا مع غائيَّةٍ شاملة.

هنا أستطيع تبيان سَبَبِ تخييم الشِّعرِ بلغته واجوائه وخيالاته على فكري عندما أريد الحديث عن الدُّكتور **عادل العوا**، فكلَّما نظرت إليه، أو خطر في بالي تداعى إلى ذهني الواقعُ المتخمُ بالتَّناقضات، بلومنا الزَّمانَ والعيب فينا، بافتقارنا إلى الموضوعيَّة، بندرة النُّبلاء أمثاله، فأظنه قادمًا من عالم المُثُلِ، وأحسبه واحدًا من الخيالات التي ينسجها البَشَرُ ليهربوا بها من الواقع

إنَّ ما ذكرناه عن فلسفةِ الأستاذ **عادل العوا** إنَّما هو غيضٌ من فيض، ففيما قدَّمه لنا مادة جد غنية للبحث والدِّراسة، وجدُ ممتعة للقراءة والتَّأمُّل، وجدٌ مفيدة لمن أرادَ أن يُغني عقله ويوسع أفقه ولاسيَّما في إطار المعاملات، أو التَّعاملِ مع الذَّات أوَّلاً والآخرين ثانيًا، ومواضيع الحياة ثالثًا، ولأنَّ هذه المعاملات بمستوياتها الثَّلاثة ملازمةٌ لكلِّ إنسان، غير منفكَّةٍ عنه أبدًا، حَتَّى تكاد تشكِّلُ نسيجَ حياته ووجوده فقد كرَّس الأستاذ **عادل العوا** جلَّ كتاباته لإغنائها وتبيانها وكشف عللها ومبادئها، ليقدِّمَها لُقْمَةً سائغةً للنَّاسِ كلِّهم.. بل لكلِّ من أرادها، ومن أراد الشَّيء بَحَثَ عنه ونقَّب.

---

(١) د. عادل العوا: القيمة الأخلاقية - ص ١٥-١٦.

مراجع للإستزادة

أولاً: مؤلفات الدكتور عادل العوا:

١- الدكتور عادل العوا: الأخلاق- جامعة دمشق- ١٩٧٥م.

٢- الدكتور عادل العوا: أخلاق التهكم- دار الحصاد- دمشق- ١٩٨٩م.

٣- الدكتور عادل العوا: الأخلاق والحضارة- جامعة دمشق- ١٩٨٩م.

٤- الدكتور عادل العوا: أخلاقنا الاقتصادية- دار الحصاد- دمشق- ١٩٩٤م.

٥- الدكتور عادل العوا: أسس الأخلاق الاقتصادية- جامعة دمشق- ١٩٨١م.

٦- الدكتور عادل العوا: آفاق الحضارة- وزارة الثقافة- دمشق- ٢٠٠١م.

٧- الدكتور عادل العوا: الإنسان ذلك المعلوم- عويدات- بيروت/باريس- ١٩٧٧م.

٨- الدكتور عادل العوا: التجربة الفلسفية (جزءان) - جامعة دمشق- ١٩٦٢م.

٩- الدكتور عادل العوا: العلوم الإنسانية وإشكالية التاريخ- دارطلاس- دمشق- ١٩٩٥م.

١٠- الدكتور عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم - دار طلاس- دمشق- ١٩٨٦م.

١١- الدكتور عادل العوا: الفكر الانتقادي لجماعة إخوان الصفا (بالفرنسية) - المطبعة الكاثوليكية- بيروت- ١٩٤٨م.

١٢- الدكتور عادل العوا: الفلسفة الأخلاقية - جامعة دمشق- ١٩٨٨م.

١٣- الدكتور عادل العوا: القيمة الأخلاقية - جامعة دمشق- ١٩٦٠م.

١٤- الدكتور عادل العوا: المدخل إلى الفلسفة (بالاشتراك)-جامعة دمشق- ١٩٨٢م.

١٥- الدكتور عادل العوا: المذاهب الأخلاقية (جزءان)- جامعة دمشق- ١٩٥٨م/١٩٥٩م.

١٦- الدكتور عادل العوا: المذاهب الفلسفية - جامعة دمشق- ١٩٨٧م.

١٧- الدكتور عادل العوا: المزاج الحضاري في الفكر العربي - دار شمأل- دمشق- ١٩٩٢م.

١٨- الدكتور عادل العوا: المعتزلة والفكر الحر - دار الأهالي- دمشق- ١٩٨٧م.

١٩- الدكتور عادل العوا: الوجدان - جامعة دمشق- ١٩٦١م.

٢٠- الدكتور عادل العوا: بحوث أخلاقية - جامعة دمشق- ١٩٨٨م.

٢١- الدكتور عادل العوا: تحديث الأسرة والزواج - دار الفاضل- ١٩٩١م.

٢٢- الدكتور عادل العوا: حقيقة إخوان الصفا - دار الأهالي- دمشق- ١٩٩٣م.

٢٣- الدكتور عادل العوا: دراسات أخلاقية - جامعة دمشق- ١٩٨٣م.

٢٤- الدكتور عادل العوا: دروب الهموم والخلاص عربيًا وعالميًا - دار طلاس- دمشق- ١٩٩٣م.

٢٥- الدكتور عادل العوا: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي (بالاشتراك)- عويدات- بيروت/باريس- ١٩٧٧م.

٢٦- الدكتور عادل العوا: لقاء القيم في الفكر العربي - دار الحكمة-دمشق- ١٩٩٣م.

٢٧- الدكتور عادل العوا: مذاهب السعادة - دار الفاضل- دمشق- ١٩٩١م.

٢٨- الدكتور عادل العوا: معالم الكرامة في الفكر العربي - مطبعة الأمل- دمشق- ١٩٦٩م.

٢٩- الدكتور عادل العوا: مقدمات الفلسفة - جامعة دمشق- ١٩٨٧م.

٣٠- الدكتور عادل العوا: من الشرف إلى الكرامة - مطبعة الأمل- دمشق- ١٩٧٣م.

٣١- الدكتور عادل العوا: منتخبات إسماعيلية تنشر لأول مرة - تحقيق ومقدمة- جامعة دمشق- ١٩٥٨م.

٣٢- الدكتور عادل العوا: مواكب التهكم - دار الفاضل- دمشق- ١٩٩٤م.

ثانياً: مراجع أخرى

٣٣- عزّت السيد أحمد: دفاع عن الفلسفة - دار الأصالة للطباعة- دمشق- ١٩٩٤م.

٣٤- عزّت السيد أحمد: قراءات في فكر عادل العوا - دار الفكر الفلسفي- دمشق- ٢٠٠١م.

٣٥- عزّت السيد أحمد: هؤلاء أساتذتي - دار الثقافة - دمشق- ١٩٩٤م.

٨٢

أصالة البحث الأخلاقي في فكر عادل العوا

د. محمد الجبر *

منذ فترة زمنية قريبة والرغبة المشتركة، لهيئة تحرير /مجلة المعرفة/ وكاتب هذه السطور، تحث باتجاه إنجاز دراسة عن الدكتور الفاضل المرحوم عادل العوّا حول أصالته في الأخلاق والقيم الأخلاقية. فالرجل يستحق مثل هذه الدراسة مثلما يستحقها قراؤه. لاسيما وأن الظروف تستوجبها على الساحة الفكرية القومية اليوم، واليوم، في الواقع شاءت الظروف، أن تعين كاتب هذه السطور على الوفاء بالتزامه، باعتباره أحد تلاميذه، لهيئة تحرير /مجلة المعرفة/ وهو يقدم مَعْلَماً من معالم الفكر الفلسفي والأخلاقي في سورية المعاصرة.

(*) د. محمد الجبر: باحث من سورية. دكتوراه في الفلسفة. استاذ الفلسفة بجامعة دمشق. له عدة مؤلفات في الفلسفتين العربية والأوروبية.

والدكتور العوا واحد من أبرز المفكرين العرب المعاصرين أغنى المكتبة العربية بالجديد من البحوث والدراسات والآراء الفلسفية والأخلاقية طوال العقود الثلاثة المنصرمة. واتسم موقعه بالنقد، الذي احيانًا كان ظاهرًا و أحيانًا مبطنًا بين نصوص الفلاسفة والمذاهب الفلسفية عبر التاريخ، أو من خلالها، على ما رافق الدور النقدي والأصالة للفلسفة في وطننا العربي من تعثر وضعف بسبب قلة الزاد وغياب الحرية فكانت الرمزية والغموض، في الخطاب الفلسفي واحدة من خصائص النص الفلسفي الأخلاقي.. ولكنها إرهاصات الوعي الجديد على الساحة العربية المعاصرة.

ما اجتمع من البشر اثنان فأكثر، وما خلد إنسان إلى نفسه متأملاً، إلا وحدث في ذلك نشاط أخلاقي لايشذ عن العناية به من الأسوياء أحد، والأخلاق، على صعيد الفكر، علاقة فهم وسلوك، علاقة وعي يدرك بها الإنسان، فردًا وجماعة، واقوامًا وأممًا، أن للفكر ميزة التقويم. والأخير تقدير شأو أفكار هي أفكار نظرية- عملية معًا. فالأفكار النظرية، جملتها المتسقة، فلسفة، والأخيرة تأمل متعمق ينبغي الركون، في آخر المطاف، إلى دعامات ثابتة، تسمى المبادئ. وهذه المبادئ صدى يتوقف الفكر عندها للاستجمام من عناء البحث والاستدلال واستقراء المعطيات الراهنة والجائرة. ولكن المبادئ ليست بالأمر الجامد. فهي تتبدل وينال منها الإلغاء أو التحوير أحيانًا. وهذا ما يحدث لدى احتكاك المبادئ أو الأصول المجرّدة من نتاج الفلسفة النظرية بالوقائع الزمنية الحسية المشخَّصة. وهذا حقًا هو حقل الفلسفة العملية أو الأخلاقية التي تترجم، أو تسعى لترجمة الفكرة المجردة إلى وقائع راهنة، فتتأثر الأفكار بهذه الترجمة وتؤثر فيها إلى أن ينضج اتساق، ولو كان موقوتًا، فيكون من الاتساق مذهب فلسفي أخلاقي هو جماع كوكبة من الأفكار النظرية- العملية معًا.

فالأخلاق كما يقول استاذنا إذًا تفكير حي متطور لأنه دائب الاتصال بنشاطي النظر والعمل، القول والفعل، وكلا النظر والعمل يجري في زمان هو حياة الفرد بوصفه عقلاً مبدعًا، وحياة الناس بوصفهم أعضاء في مجتمع ذي حياة وتطور[1].

لذا فإن دراسة الأخلاق فلسفيًا هي إعمال النظر في الأخلاق العملية أو مايسميه الدكتور العوا (التخلق العفوي). وهذه الفلسفة الأخلاقية النظرية أنجبت مذاهب كثيرة جدًا بعضها اسطوري السمة، والآخر ميتافيزيائي المنطلق، وبعضها ديني الجذور والغايات، وجلّها عقلي النهج، موضوعي القصد، علمي الزعم، ثابت المطلب، شامل الهدف، ما دامت الفلسفة

الأخلاقية النظرية خاصة، والعملية عامة، تتطلع إلى أن تكون إنسانية كلية، بل مطلقة تجاوز أعراض الزمان والمكان لتبلغ حقيقة كل إنسان، وحقيقة كل الناس على السواء، فمذاهب الأخلاق النظرية في سياق تاريخ الفكر الفلسفي، لاتكاد تحصى فهي كثيرة، ولكنها تقوم في تيارات. ففي الثقافة الغربية ما جاء به المغالطون قبل سقراط، وما جاء في مدارس (سقراط) و(افلاطون) و(ارسطو) والأبيقوريين والرواقيين ففلاسفة عصري النهضة والحديث كما عند ديكارت واسبينوزا وليبنتز وتوماس هوبز ورسو، والموسوعيين والعاطفيين والمدرسة الحيوية والمنطقية والذرائعية والروحانية والوجودية والماركسية. وكذلك ما تمثل في الثقافة العربية من أخلاق كما عند التوحيدي والفلاسفة العرب كالكندي وابن سينا وابن مسكوية وكثير من الأبحاث الأخلاقية ذات المنزع الديني المأثر والمتأثر. يقول لنا عادل العوا بهذا الصدد: «وصفوة القول، الأخلاق، على صعيد الفكر، وعي وفهم وسلوك، وهي إنقاذ غرض مرموق، ومسؤولية شاملة النظر والعمل، والفكر الأخلاقي النظري المعاصر يستيقظ يقظة تامة بعد نقاهة نوم ولنعمَ يقظة يحمل لواءها علم جليل، هو علم الحرية»(٢).

إذًا حاول أستاذنا أن يمهد الطريق لإقامة أخلاق شخصانية قائمة أساسًا على الواقع ونشاطه، وهذا ما لاحظناه من خلال قراءاتي لأعماله، إن ذلك كان انعكاسًا للوضع الذي عاشه هذا المفكر، وإطلاعه الزخم على الثقافة الفرنسية عامة والدراسات والأبحاث الأخلاقية خاصة، وجعلت من فكر العوا متنورًا فاحصًا دقيقًا ومستقصيًا عن الحقيقة الموضوعية، هذا حقًا كله انعكس على وعيه العلمي، من هذا كله نلاحظ بأنه أعطى أولوية للناحية العقلية بهدف الوصول إلى المعرفة الخلقية، أي أنه يبني الأخلاق والقيم الخلقية على أسس عقلية فاعلة، حيث نجد الدليل على ذلك في كتاب القيمة الأخلاقية الذي أشار فيه إلى: «إن القيمة هي نشاط نظام ذهني تلازم الوجود ونحن نرجع إليه بأنفسنا حيث نطلق على انسان نعت خيرًا أو شرًا، أو نصف سلوكًا بصفة الصلاح أو الطلاح»(٣).

لذا فالقيم الأخلاقية إنما هي في الواقع وليدة التنظيم الاقتصادي والثقافي والاجتماعي الذي يعيشه المجتمع، ذلك لأنها تمثل انعكاسًا للعلاقات الانتاجية المتغيرة مكانًا وزمانًا وبالتالي يصبح من الخطأ، أن يُظن إنها تشكل سلوك الفرد، وتحدد اتجاه المجتمع، كما ظن أصحاب المذاهب الأخلاقية الصورية والتقليدية(٤).

حقًا لقد أفادت كتاباته وترجماته معظم الباحثين في حقل الأخلاق والقيم، من إسهام خاص تحت آفاق البحث

الأخلاقي التي انطلقت من مذهب الدكتور العوّا القائم في الأخلاق الشخصانية والتي عبر عنها في عديد من كتاباته. والتي تمثل هذه الأخلاق في حقيقة الأمر الفاعلية البشرية.

وهنا ينبغي علينا الإشارة إلى جهوده في هذا الميدان الذي أعطى له تقريباً حياته العلمية وعمل فيه عدداً من الأعمال التي أوضحت طبيعة ما كان يدعو إليه سواء في حقل الترجمة أو التأليف. من أهمها: «المذاهب الأخلاقية» جزءان، «القيمة الأخلاقية»، «الأخلاق»، «أسس الأخلاق الإقتصادية»، «دراسات أخلاقية»، «الأخلاق والحضارة»، «الفلسفة الأخلاقية». وتوج ذلك بكتابه «العمدة في فلسفة القيم»[٥].

بالإضافة إلى عدد من المقالات في الموسوعة الفلسفية العربية مثل: «أخلاق»، «فضيلة ورذيلة» و«شرف» و«كرامة»، «الطبيعة الأخلاقية» «فلسفة الأخلاق» و«مذهب اللذة»[٦].

ومن حيث أعماله المترجمة فهي كثيرة اعتمد عليها كثير من الباحثين العرب في مجال الأخلاق والقيم: فترجم كتاب ريمون رويه في فلسفة القيم. وعالم القيم. كما ترجم كتاب شارل لالو «الفن والأخلاق» وجان لزنوف «السعادة والحضارة» ويوسف كومبز «القيمة والحرية» وكتاب بول سيزاري «حول القيمة». وآخر ترجمة له حول الفكر الأخلاقي المعاصر الذي صدر عن دار عويدات بيروت للمؤلف جاكلين روس ٢٠٠١.

ورغم أن مؤلفات استاذنا العوا تكاد تقترب من ترجماته وفي بعض الأحيان تعتمد عليها كثيراً في التأثر بالمفهوم الأوربي في القيم والأخلاق، إلا أننا مع ذلك نلاحظ لديه اهتمامات قومية وإسلامية في جلّ أعماله فمثلاً كتابه حول معالم الكرامة في الفكر العربي، «من الشرف إلى الكرامة» أو في إطار دراسات عامة مثل القيمة الأخلاقية[٧]. حيث نجده يبرز أهمية مفهوم القيمة عموماً، والقيمة الأخلاقية بشكل خاص باعتبارها من معظم المحاور أهمية وحيوية في الفكر الأوربي. وحقاً حاول إبراز تصورات القيمة في الفكر الأوربي إلى ثلاث تمثلت في البداية في الفكر الإغريقي فالقيمة حينذاك كانت تعرب عن مثل أعلى إنساني يحاول المفكرون تحديده من خلال الصلة القائمة بين الطبيعة والعقل.

فإذا كان ذاك المثل الأعلى الإغريقي يقوم على الاعتدال وعلى ضبط النفس وامتلاك جوهرها بالذات فإن الفكر الديني في إطار الفلسفة المدرسية المسيحية جعل ذاك المثل متعالياً على النفس البشرية. وبدون شك فإننا نجد رؤية واضحة لموقف الفكر المعاصر من القيمة في مواجهة

الطبيعة واحترام قوانينها. وكذلك رؤية استاذنا العوّا نحو تمثله في الأخلاق الشخصانية التي ترفض كل النزعات الصورية التي حاولت فصل الأخلاق عن الواقع المعاش للإنسان.

وحين نحاول مراجعة وقراءة فصول القيمة الأخلاقية فسوف نلاحظ بأن الغرض أو الهدف الرئيسي من وراء هذا مشخصًا في بداية القسم الأول والذي وضع له عنوانًا يحدد القيمة الأخلاقية. وذلك بالإشارة إلى اتجاه الفكر المعاصر الذي يظهر في السير نحو أخلاق شخصانية. ولأتناول القيمة بشكلها العام وأنظمتها ومحتوياتها بهدف بيان موقع القيمة الأخلاقية، وفي ثنايا القسم الثاني من الكتاب حاول استاذنا العوّا تحليل معنى العمل الإنساني أولاً وبيان صلته بالقيمة وإيضاح جوهر القيمة ثالثًا بدراسة النية، أي ما كان يعني بها، نية الفاعل الأخلاقي وتمييزها عن القصدية أو نية الفعل الأخلاقي تلك النية التي ساهم في بلورتها العمل الراهن وتطلعه إلى قيمة مثالية متعالية. وأبرز في القسم الثالث بعض النماذج من فلسفات القيمة الأخلاقية لدى بعض ممثلي تلك الفلسفة من محدثين ومعاصرين. ومن هذا السياق نرى أن هدفه كان يتمثل في أن الأخلاق تستهدف النظر والدراسة للفاعلية البشرية وذلك للكشف عن المبادئ، القيم التي تحدد السلوك وتساهم في تدبيره فهي أخذه بمسألة تنظيم الحياة تنظيمًا عمليًا. وإلى تحديد هدف التجربة الإنسانية بالنسبة إلى كل إنسان حيث يعتبر الوجود الفرد وجهة نظر معينة لها علاقة مع الواقع المعاش وغير منفصلة عنه وتبدو في حالة تأليف يشمل ظروفًا يطبعها الشخص الأخلاقي بطابعه، فتغدو الأخلاق تعبيرًا عن ذلك الشخص الفاعل وبالتالي تتحدد رسالة الأخلاق في معادلة فهم الأشكال المختلفة التي تحقق هذا التعبير.

لذا فإننا نجد الأخلاق بلغة أستاذنا العوّا متميزة عن كافة المعارف التي أنشأها ذلك الكائن الفاعل العاقل وأن موضوعها شامل كلي يتطلع دائمًا إلى مراقبة فاعلية البشر جميعًا مراقبة تامة ودقيقة. إن الأخلاق كذلك تتناول الإنسان من حيث أن له وحدة ذاتية أو فردية ماثلة في تطوره الخاص، وهذه الوحدة في حقيقة أمرها تتحدد بانخراط إنسان معين في ظروف عالم معين وزمن محدد فيقول: «إن الأخلاق تبحث بالانسان الراهن المشخص وتنظر إليه على ضوء واقعه الصحيح نظرتها إلى كائن يبذل جهده لتحقيق توازن بين فاعليات كثيرة تتوزع كيانه وتنهب وجوده»(٨).

ومن نافل القول بأن على أساس هذا الفهم انتقد العوّا المدارس الفكرية السابقة

لاسيما تلك المدارس العقلية الصورية التي فصلت الأخلاق عن الحياة المعاشة للانسان «فالأخلاق الميتافيزيقية التصورية أخلاق غريبة عن الواقع بعيدة عن العصر خارجة عن نطاق الوجود. ومقابل هذه الاتجاهات يرى أن القيم الأخلاقية الصحيحة يجب أن تعتبر بمثابة طموح إلى الوجود الإنساني الكامل ولايسوغ لها أن تغفل إمتداد جذور هذا الوجود إلى المجالات الحيوية والتاريخية والاجتماعية. بل إن الوجود المشخص يرتبط بحال النسخ والجملة العصبية ارتباطه باللحظة التاريخية والوضع الاجتماعي، فهو أن يقتصر البحث عن الأخلاق حيث توجد واجتلاء آثارها في السلوك الراهن المشخص»[9].

وكما لاحظناه يتخذ موقفاً نقدياً من «علم العادات الأخلاقية» الذي لايكفي وحده، وحاول إيضاح ذلك من خلال أن ليفي برول [10] المنشئ الأول لذلك العلم الذي صدر بكتاب عام ١٩٠٣ وتحت عنوان «الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية» وأشار ليفي برول إلى أن هذا العلم ليس سوى مرحلة أولى من مراحل الأخلاق ولابد من أن يكمل. «فن أخلاقي عقلي»[11] فالأخلاق العقلية والأخلاق الاجتماعية إنما تتكشف، دائماً عن أخلاق مجردة تلزم الشخص بأن يقف موقفاً سلبياً صرفاً ويرى العوا أنه لابد من تخطي تلك المذاهب الميتافيزيقية وعلم العادات الأخلاقية، ما دامت تسعى كلها إلى إقامة منظومة حقوق وواجبات تدعي أنها منظومة موضوعية ذات قيمة شاملة كلية ومنطلقاً في موقفه النقدي من ما قاله ليفي برول في كتابه المشار إليه حيث قال: «مازلنا في زمن الأخلاق النظرية التي تفكر تفكيراً مجرداً في مفاهيم الخير والشر والجزاء والمسؤولية والعدل والتملك والواجب وما شاكلها من التصورات المجردة»[12].

ويشير كذلك أستاذنا إلى «ولاريب في أن الضمير الذائع يقبل الأخلاق النظرية ويقر تعاليمها إلى حد يكبر أو يصغر لأن هذه التعاليم تختلط في الواقع ملاحظة بعض الحوادث الراهنة بتصورات ميتافيزيقية محضة».

وعلى هذا الأساس فالأخلاق النظرية لاتنطلق من دراسة الواقع الراهن بل تفترض على العكس أنها تعرفه معرفة مباشرة كافية، وتبني هذا الافتراض على موضوعات نقوم بها في سلوكنا من غير أن نتفحصها وتستجلي أمرها. أولى هذه الموضوعات أن الطبيعة البشرية، فردية واجتماعية، حقيقة واحدة ثابتة لاتختلف في الزمان ولا في المكان، ولذا بهذا المعنى يجوز وضع قواعد سلوك تناسب الطبيعة البشرية عموماً. وهنا يعرض مفكرنا

الجليل حقيقة مفادها أن الموضوعة السابقة تساعد -لو صحت على تأمل الانسان من حيث هو مفهومًا شاملاً نظريًا مجردًا. فلقد حسب اليونان أنهم أدركوا هذا المفهوم العام المزعوم ولكن تصورهم لايمثل «الإنسانية» بأسرها، بل يمثل إنسانًا معينًا، انسان عرق خاص وزمن خاص، «الإنسان الاغريقي». ولم يتردد «جيجل» على الرغم من حماسته للاغريق، في أن يقول: «إنما عرف اليونان اليونان، ولم يعرفوا الإنسانية» نراه هنا يكشف الجانب العنصري في التفكير الفلسفي الأوربي حيال مقولة الإنسان: حتى إن مفكري أوربا في العصر الحديث ذهبوا مذهبًا مماثلاً فتصوروا في تفكيرهم الأخلاقي (الانسان من حيث هو كلي واحد بيد أن موقفهم أشبه بموقف علم النفس التقليدي الذي يعتمد أسلوب التأمل الباطني ويقتصر على مجال «الإنسان الأبيض». وإن الدراسات التاريخية اليوم لتطلعنا على واقع أخلاقي كثير التنوع والتعدد.

وفي أحد أطراف البحث الأخلاقي لدى العوّا نراه يربط بين الأخلاق الشخصانية ومفهوم الحرية: والدليل على ذلك مايقول: «لذا فمن العبث أن نرفض الأخلاق الشخصانية وننكر أثر الشخص الفاعل، الضمير الأول المتكلم، إن ذلك الرفض يكافئ إنكار الحرية الانسانية كلها»[14].

ويربط كذلك بين القيم والوجود /الاكسيولوجيا والانطولوجيا/ حين يتحدث عن مفهوم القيمة فالأخلاق يمكن تعريفها على أنها «طراز من النظر إلى جهد الإنسان في الاعراب عن ذاته في العالم، إنها رغبة تتطلع إلى النظام والاتساق وتهدف إلى فهم السلوك البشري فهمًا باطنيًا. فالإنسان ما كاد يسيطر على ضرورات التجربة المباشرة، ويعيد تأليفها في الذهن حتى شعر بأمنية تدفعه إلى الرغبة في اتساق عام يشمل سلوكه بأسره كما يشمل الاتساق بين وجوده ووجود الآخرين، والاتساق مع النظام الاجتماعي أيا كان شكله بل الاتساق مع الكون الذي يكتنفه من كل جانب»[15].

فهذا الموقف الذي عرضه يتضح في الواقع حينما أشار العوّا إلى أن الأخلاق تدعو إلى اعتناق أسلوب من النشاط يعتبر في جملته أنموذج عمل الإنسان في العالم. فلم تقتصر الأخلاق الشخصانية على طائفة من الأوامر الجزئية الخاصة بل إنها رنت إلى تنظيم التجربة البشريةبحسب إيقاع يهدف إلى غائية شاملة.

إذًا نستطيع أن نرى بأن منطلق دراسة التجربة الأخلاقية إنما يمثل في دراسة الشروط العامة لوجود الإنسان الذي -

يثبت- ذاته- في العالم. ونجد أن هذه الدراسة لاتتجز إلا إذا رقينا بالبحث إلى الكشف عن الجهد الذي تبذله الذات في سبيل التعبير عن كيانها وعن تحقق هذا الكيان في الواقع الراهن.

ونجد تكراراً لهذا الموقف في كتابات العوّا الأخلاقية لاسيما حينما يشخص مفاهيم التجربة الأخلاقية، ففي مادة «أخلاق» يقول: «الأخلاق في التصور الفلسفي المعاصر تجربة صيرورة تاريخية تستهدف الثورة على الحاضر باسم المستقبل لتغيير مافي آفاق قوم بتغيير ما في نفوسهم وما يتجلى في سلوكهم العمل لتحقيق الصورة المنشودة من انسان لانسان إنها ثورة على ما تحقق من أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه ثورة على الواقع باسم القيمة، ثورة كل القيم ذاتها باسم الحرية المبدعة»[16].

وأما عن الوقائع الأخلاقية تظهر في التجربة الأخلاقية ويتجلى فيها كثير من وقائع الآداب العامة والأعراف: ففي كتاب «العمدة في فلسفة القيم» بدأ استاذنا بتمهيد حول القيمة في واقع وممارسة[17]. موضحاً أن الإنسان حيوان مقوم تظهر قيمه في أنواع سلوكه. وتزداد في هذا العمل الإشارة إلى القيم في العربية فالقيم تعتبر حكمة الشعوب ظهر الاعراب عنها في وسائل التعبير ولاسيما اللغة والآداب وحدّد ذلك في المجال اللغوي تحت فقرة «اللغة في التعبير» وأوضح الوعي بالقيمة على مستوى الفكر التأملي. وايضاً حدّد لفظة قيمة في اللغة واشتقاقاته المتنوعة[18] لكنه لم يتناول في الفصل الثاني رأياً من الفلاسفة العرب المسلمين في عنوان ممثلي فلسفة القيم مع أنه أبرز كثيراً من أبعاد النشاط القيمي والوعي القيمي وأنواع القيم المختلفة.

ولايمكن ان ننسى تأثير افكار أستاذنا الأخلاقية في بعض الباحثين والدارسين وتلاميذيه لاسيما في مجال القيم والأخلاق[19]. فسوف يبقى منارة حية نهتدي بضوئها لنصل إلى الحقيقة الأخلاقية في الواقع المعاش.

آمل أن تكون هذه الدراسة الماثلة بين يدينا قد وفرت للقارئ العربي فرصة الوقوف على مضامين أصالة العوّا في الأخلاق والقيم. وأرجو أن أكون قد حققت هذه المهمة عبر صفحات /مجلة المعرفة/ العربية، وتلك هي فضيلتها على الباحثين والمشتغلين في الحقل الأدبي والفكري من العرب في المشرق والمغرب.

هوامش الدراسة

(١) جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوّا، عويدات للنشر، بيروت، ٢٠٠١، ص٦.

(٢) انظر المرجع السابق، ص٨.

(٣) عادل العوا: القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للصحافة والطباعة، دمشق، ١٩٦٥، ص٢٧.

(٤) انظر محمد الجبر: الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق، دار الأهالي، دمشق، ١٩٨٨، ص١٢٣.

(٥) عادل العوّا: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٨٦، المقدمة.

(٦) انظر الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي، مجلد /الاصطلاحات والمفاهيم/ بيروت ١٩٨٦، ص١٢٢٢-١٢٣٠.

(٧) عادل العوّا: المرجع السابق، مادة الأخلاق، ص٤٠.

(٨) عادل العوّا: القيمة الأخلاقية، ص١٤.

(٩) ينقد العوّا المذاهب العقلية الميتافيزيقية الغربية خاصة أخلاق كانط فيقول: «لقد راحت المذاهب الأخلاقية المدرسية الكبرى كمذهب افلاطون أو أرسطو أو كانط أن تمثل الأخلاق السرمدية الخالدة أكثر من تمثيلها أخلاق زمان معين أو بيئة معينة وأن هذا التطلع إلى الكلية ليتجلى على أكمل وجه في صيغ الأمر القطعي لدى كانط. فيظهر الانسان في هذا المذهب وقد سلخ عن الظروف والملابسات وانتزع من الوسط والزمان حتى بات ضرب من التجديد المختزل» راجع المصدر السابق، ص١٥.

(١٠) يعتبر لوسيان ليفي برول ١٨٥٧ أحد نوابغ الفكر الفرنسي، انتخب سنة ١٩٠٧ عضواً في مجمع العلوم الأخلاقية والسياسية واشتهر بنظريته في مجال العقلية الابتدائية، أهم أعماله فلسفة أوغست كونت- الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية- العقلية الابتدائية- الوظائف العقلية في المجتمعات الدنيا.

(١١) عادل العوّا: المرجع السابق، ص٢٧.

(١٢) نقلاً عن عادل العوّا: الأخلاق والحضارة، مطبوعات جامعة دمشق، دمشق، ١٩٨٨، ص١٨٧.

(١٣) المرجع السابق، ص١٨٧.

(١٤) عادل العوّا: الموسوعة الفلسفية العربية، مادة أخلاق مجلدا، ص٣٥، وكذلك يوسف كوميز في القيمة والحرية، المنشور في دار الفكر دمشق ١٩٧٥.

(١٥) عادل العوا: القيمة الإخلاقية، ص٣٥.

(١٦) عادل العوا: مادة أخلاق، ص١٢٥.

(١٧) عادل العوّا: العمدة في فلسفة الأخلاق، ص٩-١٨.

(١٨) انظر المرجع السابق، ص٣٥-٣٧.

(١٩) انظر أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص٨٥.

الإبداع

شعر

عليها .... أحد عشر

جلال قضيماتي

أفق بي جناح النسر

محمد رجب رجب

قصة

رائحة الزمن

أنيسة عبود

في متاهة العمر

محمد علي ديب

نص

نداء القطرس

نجاح إبراهيم

عليها ... أحد عشر

شعر

جلال قضيماتي (*)

[١]

يَبِسَ الحرفُ على جذع السنابلْ

وثوى الماءُ بأنفاس الجداولْ

فإذا النارُ على الأدغال بَرْدٌ

وإذا القيظُ على الظلِّ مشاتلْ

إنما ...

بينَ رفيف الخضرةِ النشوى فيوضٌ

(*) جلال قضيماتي: أديب وشاعر من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. له عدة مؤلفات منشورة.

تنتمي للشفق المنسيّ في ذاوي الخمائلْ
خبّئيها في هجير الغيمِ
أو ردّي إليها
رقية الظل الذي كان بأطلال الندى يعبرُ
كالطيف المُخاتلْ
فتُوَيْجُ الزّهر- إمّا أرهقتهُ الشمسُ-
بالطلع يُقاتلْ

[٢]

قمر ينساب من ذاكرة النسيان.. يُنْبي
عن مصيفِ النّقع في همس الغبارْ
سعفةٌ من مهرجان النخل يرمي
في قباب الصحو.. تنوي
غابة الدّفلى.. وتغري
عاديات الغيث إن فاءَتْ بأوهام المدارْ
لا على الخصب..
ولا في غبش القحط يُهيلُ النُّسغ
إمّا انعقدَ الغيم، وأعلى الزُّرعَ في رَوْع القفارْ
آيتان اشتكتا للريح ظلمًا:
آيةٌ تحنو على النّبتِ فيذوي
آيةٌ إن تغدق الماءَ ترى في النهرِ لغزًا
يسأل السحبَ..
لماذا انعقدتْ..
ولماذا الإنهمارْ..؟

[٣]

خُلْسَة..
من وجعِ التُّرْبِ
تنوءُ الأرضُ بالموتِ
فتطوي دونَهُ الصدرَ
وتأبى أن يُؤاخيها المماتْ
وترى في دأبه قهرًا.. فتنهاهُ-
وتشكو
ظلمَه للدهرِ علَّ الدهرَ يثنيه عن التطوافِ
في دربِ الحياةْ
وكأنَّ الأرضَ تنسى
أنَّ بين الدهرِ والموتِ سجالاً
كلما استعجله الدربُ..
تهادى من حفافي الغيبِ صوتٌ
قال للاهث:
مهلاً..
برزخٌ ما بيننا لابدَّ أن تسكنَهُ الروحُ
فلا تعجلْ..
فكلُّ العمرِ صَدْعُ اللحظاتْ

[٤]

لغدير الشوق أنفاسٌ لهاثٌ
يُرْهِفُ النزفَ.. ويفنى

كأضاميم الدخانْ
بين أشلاء مرايا الحان يسلو
رعشة الزقّ إذا نَدَّتْ على ثغر الدُّنانْ
ويرى بعضَ خوابيه رسومًا-
شائهات
صَوَّرَتها
سورَة الكأسِ
ونَزْغُ الزَّيَغانْ
إنْ تَعبْ غِبَّ الليالي سكراتٌ
عَنْدلتْ في الروح، فانْهلتْ نبيذًا..
وتَجلتْ سكرتانْ:
سكرةٌ أسكرها السكْر.. وأخرى
سَكِرَتْ بالصمتِ لما كلمتها الروحُ
واجتاحتْ منافي مقلتيها
مقلتانْ

[٥]

مَنْ لقطعان الشذى إنْ عَبَرَتْ في الشوكِ
وانسدَّتْ كوى الريح
فضاعَتْ في شرايين النزيفْ
هل تُرى تستأثرُ العُشْبَ
وترقى في أثير الظلّ- تلقى
ظلها في الدرب أنداءَ يَبَابٍ
وترى في هَذيان الرملِ
أصداءَ انتظارٍ
وتراتيلَ حفيفْ
أم تُرى..
تركنُ للقيظ.. وتُدْمي
راحة الصبر بموَّالِ العَزيفْ
وتُغنيِّ لمقاماتِ النوى ألحانَها النشوى
على رَجْعِ مزامير الخريفْ..؟

[٦]

تُرْبَة النسيان في ذاكرة الترْب ادِّكارٌ
غَرَّبَتْهُ النارُ في مأوى الشعاعْ
فتوارى خلفَ أسوارِ الرؤى يَمٌّ
وغابت بين أصقاعِ الصدى ريحٌ
فألفتْ ركبَهَا يرتابُ بعدَ البوْحِ
من صمتِ الشراعْ
حينما آذنَ للإقلاع فجرٌ
ورمى المرساةَ للبدْء الزماعْ
غامتِ الشمسُ
وصاحَ النورسُ المُرتابُ:
هلا عرفَ الربَّانُ
أن البحرَ لو تدري الصَّواري
لم يُلوِّحْ للمسافاتِ
براياتِ الوداعْ.؟

[٧]

إن تقلْ عيناك للقلبِ:
توضَّأ بالندى
واغتسلْ بالشمس إنْ أجْهدْتَ في غدران
كثبان الصدا
وإذا أذَّنَ للوصلِ كنارٌ
وتغنَّيتَ بآيات الهدى
فاستعذ بالشوق واسجدْ في محارات المدى
فلأنّا..
وقِبابُ المعبدِ القدسيِّ تعلي في مغانينا
النّدا
ولأنّا..
سبْحَةٌ في ملكوتِ العشقِ نعنو
وهوانا وَقْعُ ترداد الصَّدى
لتَقلْ عيناك ما شئنا
فأنّى يَمَّمَتْ عيناي شطرًا
ما أرى إلاّكِ مغنىً
إذ أرى من بَعْدِك الدنيا سُدى

[٨]

قالتْ الغيمةُ للريحِ:
إلى أين مَراحي.؟
أين مَأوي.. أين سكْبي
حين تُدميني جراحي
أهو البرقُ الذي يُغمدُ-
في صدري سلاحي
أم هو الرعدُ الذي يُطلقُ-
من روحي جناحي
تَعِبَ القلبُ ولم تهتكْ-
يَدُ الهَطلِ وشاحي
عَجِبَ النَّوْء وقال البُعْدُ
للغيمِ المُباح:
أينما تَهلُّ.. نُعمى
فالمدى بُستانُ ساحي

[٩]

خرجتْ من معطفِ الغيب ثوانٍ
لم تزلْ تبحثُ ليلاً عن طريقْ
دونها الدربُ سديميٌّ
وفي خلجانِه الحيرى
يباسٌ.. وحريقْ
وبقايا الأنجم الزُّهْرِ متاعٌ
لم تجاوزْهُ سوى النيران مذ غابتْ
بأوهاج البريقْ
عَبثَ الليل بأحلامِ الندامى
فانطوى سترٌ
وأغضى في مدار النجم نوتيٌّ
وأرسى الشاطئُ المرساةَ في البحر العميقْ

غير أن العصْف لم يطفىءْ ذبالاً
أشعلتهُ الشهبُ في نهرِ المَجرّات العتيقْ
فانطوى الغيبُ على الغيب.. وإلى
أن يرى في النور مرساهُ الغريقْ

[١٠]

قال للماء:
تيمّمْتُ..
فهل أدركتُ في الإيذان شاوي؟
قال للتُّرْب:
توضَّأتُ..
فهل سرْتُ مع الإذعان نحوي؟
قالت الأرضُ:
انْبَجِسْ يا ماءُ..
إمَّا اقتادكَ الصخرُ إلى ما لست تنوي
واتئدْ إنْ راوَدَتكَ النفسُ أن تُبحرَ
عكسَ الريحِ
واسكنْ ضفة الحلمِ
فكم في الحلمِ
أسرارٌ
وأضدادٌ
تُمنّي ساكنَ الحلمِ...
وتغْوي.؟

[١١]

وإذا قايضْتَ بالإخصابِ عُريَ اليَابسهْ
وسلكتَ الدرب في شرخِ الأماني الهامسه
وتقرّيتَ المعاني في العيون الناعسه
وإذا شمتَ المغاني في الرسوم الدارسه
وقرأتَ العمرَ صحواً في السطور الدامسه
لا تقل للينع: ما هذي الكروم البائسه؟
أو تقل للمحل: ما هذي القفار المائسه؟
إن ميقات التمنّي لحظاتٌ يائسه
فاغترب فيها على عَسْف الليالي القارسه
تَجِدِ القفرَ نُضاراً والدراري حارسه

❖ ❖ ❖

97

أفق بي جناح النسر

شعر

محمد رجب رجب *

افق بي جناح النسر كيف يكون ... وقف بي شموخًا لا تشبه جفون
انخ بي على الجوزاء، كيف تفلتت ... وكانت لي الجوزاء كن فيكون
وكانت بي العلياء بعض مناقبي ... وكانت لي البأساء حيث اكون
أنا ابن ارتكاس المجد في كلكل الصدى ... وكهفي نؤوم، والصباح طعين
رهنت اقتداري بين غيب مغيب ... وصلصال فجر، بالرياء يرين
وأظلفت عمري في ديار صفيقة ... بها الحب كفر، والوفاء جنون

(*) محمد رجب رجب: شاعر من القطر العربي السوري، عضو اتحاد الكتاب العرب، ينشر في الدوريات المحلية والعربية، له عدد من المجموعات الشعرية منها: حدائق الوجد شرفات قلب، أهداب فجرك.

أعوم على الأمس الوريف، وبيننا ... قلاع من الليل الرجيم رعون
أقيم على رغد ارتدادي، فمهجتي ... عقابيل وجد مالهن ظعون
أمرغ زهو الكبرياء، فأضلعي ... خميم اشتهاء، والكؤوس شجون
وأمشي على رأسي، فأضحك منني ... وذو اللاحجى بالمضحكات فمين
فصام فبعض من فؤادي مغرب ... وبعض بصمت القبلتين مكين
وبعض إلى الرحمن جل جلاله ... وبعض هو الشيطان حين يبين
وأحمل جلباب ابتزازي منمقًا ... بأيمان صدق والكتاب ضمين
وأرفع في وجه الضلال عقيرتي ... ودربي إلى نجوى الضلال مبين
أسفه أيامي، فأجلد سعيها ... وأنسى بأني بعلها، فتخون
وليست هي الأيام تزري وإنما ... فكل بما أسدت يداه رهين
وأغدو بخيل الفكر لا الكفر كافرًا ... ومن محكمات الذكر ضل يقين
أقيم حدود الله في خيمة القلى ... أدين وأبري، والضمير ظنين
ومن شبه الآيات أزجى قيامة ... بها الله دمع، والملاك حزين
قطعت شرايين انتمائي، فأضلعي ... سراب، وبحري بالأجاج ثخين
وأسلمت سيفي لازدراء مروءتي ... وملئي شتات، والمروءة جون
فإني زمان الحيف والكيف والدعا ... أحوقل بؤسي، والملام رصين
واستذكر الله استقاءً لحكمة ... أخيط بها ثوب الرياء، أصون
أقلب نفسي في وجوه كثيرة ... فدربي لآلاف الدروب خدين
واقعي اليفًا مغبط العين شاكرًا ... فإني بأقدام الطغاة حصين
أتوثم بين الشاة والذئب مهطعًا ... وبين المدى والجرح لست أبين
ولا غروٌ أني لا أقيم عدالتي ... فمن أين لليل الكفيف عيون

وبيني وبين الجاهلية الفة   سراها على دروب البسوس فتون
و(داحسٌ) و(الغبراءُ) نبل مفاخري   ويزهو بشلو (الكربلاء) جبين
وظلي على (الحمراء) ياكله الصدى   و(مستعصمي) في الرافدين بطين
أروع إرثًا فوق دجلة نعشه   وبي ألف (نيرون) يدب خؤون
تقيأت نفسي أربعين غدية   ألاعن حظي واللعان هتون
غدوت إله النفط والقاتِ والهوى   قطيع نسائي في الخباء مئون
تشرذمت بين الشرق والغرب والأنا   فبعضي لبعضي قاتل وطحون
أهز خيول الريح في حومة الغوى   وفي الوَغْي علج، والرياح سكون
يوحدني المهباج ما طال ليلة   ويفرقني عند الصباح مجون
أحرر نفسي من بقايا شكيمتي   خرافات كبري داؤهن قرون
أخوض على التلفاز الف وقيعة   فصهيون نعش والربوع لحون
وأبكي ضياع (الفاجرات) فمهجتي   عليهن وجد حاصب وحنون
وكيف أداري سوءتي، لا أعيشها   وتدمى كوجه الصبح، تذبح عين
و (أوسلو) كسيف القادسية سؤددًا   فسلم وضيءٌ، والسبيل معين
كفى لعبة المقلاع تيهًا وَضَيْعَةً   فموسى لنا، هارون كيف يهون
هو الرب أعطى، والهبات مصونة   (من النهر للنهر العظيم تكون)
اليسوا بني عم فنقري جوارهم   وعارٌ علينا أن يضار بنون
ألسنا ضيوف الضيف نوسع دارنا   فَحِلٌّ ثرانا، والمُضَافُ أمين
فما لها بيسان تشكو عقالها   ونحن بها، والمستباح، قيون
وما باله(الأردن) يبكي وقاره   ومن عطره الليمون كيف يبين
ومن قال : أنا يوم (قانا) أذلة   ومن قال: ضاقت بالغزاة سنون

نطبعهم بالحقد، حيث غباؤنا — ويقتادنا تطبيعهم فندين

❖ ❖ ❖

أفق بي نيوب الموت كيف تكون — فإني بدين القادرين أدين
فليس عدا السياف يقضي لبانة — وليس عدا الرماح بز فطين
وليس الرئبال يحمي عرينه — وليس عدا الضرغام عز عرين
الا فليطف بالدار عين غضنفر — فكل طغاة الأرض سوف تهون
ألا فليقم بالسيف (بكر) و (تغلب) — كفى ما استطالت بالصغار بطون

رائحة الزمن

قصة

أنيسة عبود ❖

هو قال: أي مفترقٍ أقف فيه، لا أدري

ضائعٌ كأني، أو مبعوث من جديد

سمعتهم يبكون، ورأيت الأطفال يتكومون كعصافير فزعة. ما كنت أتصورهم سيحزنون لفراقي هكذا. لفترة طويلة، شعرت أن سورهم العالي تحطم، وأن حديقتهم تهب عليها رياح عاتية فتحيلها إلى يباس.

ابني وأولاده اصطفوا حولي، كانوا منكسرين. تفتت قلبي. وراء ابني رأيت جارنا همام الذي أراد طعني ذات زمن قديم.. خفت أن تكون سكين الغدر في جيبه وينوي طعن ابني.. وددت لو أصرخ «انتبه يابني»، لكني عاجزٌ وهم يلوبون بين الحزن والخيبة. فكرت كيف أعود إليهم، أحميهم من اليأس. كانوا يتحدثون عني بحب وهول من الفقد.

(❖) أنيسة عبود أديبة وقاصة من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. لها عدة أعمال منشورة.

مع ذلك أمعنت في الغياب. إنه دورهم الآن. لكني لا أجدهم على مايرام. أفكارهم مفلوشة، وأشجارهم مائلة، ماء البئر بدأ ينضب.. لم يعرفوا أن جارهم يسرق المياه الجوفية للبئر، وأن دوابه ترعى الحديقة. كدت أفقد صوابي وأنا أرى «ساموك» البيت ينهار وتقع صورة الأب الكبير تحت الركام. «ماهذا؟» لقد قررت العودة.. أجل يجب أن أعود إليهم لأنتزعهم من هذا الضياع والتبعثر.

❖ ❖ ❖

هكذا قالوا:

جميعنا بكيناه. شعرنا بفقده.. والأولاد خاصة عاشوا فراغاً قاسياً.. «لماذا رحل جدي ياأبي؟»» لم أكن أعرف كيف أرد. كلنا وقفنا في مهب الريح. كان مفتاح كل الأبواب وكان السور العالي.. فقده جعلنا بلاضوء يدلنا إلى الطريق. هاهي سبحته، وهناك عكازه المحفور، وتلك عمامته البيضاء.. عندما كنت أجده على المصطبة كنت أشعر بالأمان، وكنت أقدر أن أترك المنزل دون خوف..

صحيح كانت طباعه قاسيه وكنت أعاني من اختلافنا حول قضايا كثيرة.. ولكن بعد فقده أدركت أنّ هذا شيئاً طبيعياً بحكم تجربته وعمره وبتراكم خبرته. كنا نتشاجر لنؤكد خصوصيتنا، كان يغضب ويعاقبنا ولكن سرعان مانعود أصدقاء، عند رحيله كلنا شعرنا باليتم. أولادي وزوجتي وأنا. حاولنا التأقلم مع الواقع، شعرت أننا في مهب الريح فعلاً. بدأ الجيران يزعجوننا، وبدأنا نتحدث «آه لو يعود أبي» في لحظة من لحظات الضعف قلت لا بني «ماذا لو عاد جدّك».

ابتسم الولد وقال «ياريت» لقد كان يحتفظ بالمصحف الصغير الخاص بجده وبساعته القديمة. وكان يبدو فخوراً بما يحتفظ به. زوجتي اعترضت على حديثنا ورأت أنه لايجوز أن يعيش الولد في دائرة الأسى والشعور بالفقد المستمر لجده. يجب أن يخرج إلى عالمه هو، «وعليه أن يقفل على أشياء جدّه ويبتدع أشياءه الخاصة به. وبدت سعيدة لأن ساموك المنزل انهار. فهذه فرصة لتغيير الشكل الداخلي للمنزل خاصة أن الأسرة كبيرة وتحتاج إلى فضاء أكثر اتساعاً.

عندما قلت «سأعيد بناء الساموك» اكفهر وجه زوجتي وراحت توزع غضبها على الأولاد تضرب هذا وتصرخ في وجه ذاك.

«مابك ياحسناء؟»

«طريقتك في التفكير خاطئة»

«حقاً!؟ لماذا؟»

«الناس تسير إلى الأمام وأنت تسير إلى الوراء»

❖ ❖ ❖

أنا!!

رضخت لرغبة زوجتي.

سأزيل بقايا الساموك. لقد رحل أبي. سأحاول الاستفادة من مكانه.. وعندما حاولت نزع صورته عن الجدار الشرقي لم أستطع حملها. كانت ثقيلة جداً. تراجعت إلى الوراء.. لم أستطع النظر إلى عيني أبي. شعرت أن شعاعاً يخترق جسدي. حتى هذا اليوم كنت أنظر إلى عيني، وكنت أصبّحه في الصباح وأمسّيه في المساء، رفعت رأسي بقوة وحاولت مواجهته «مابك ياأبي؟».

رأيت نظراته تتجه إلى الساموك. ثم رأيته يستدير غاضباً. تزلزلت الأرض تحت قدمي. لاأعرف أن أوفق بين أبي وزوجتي.

قرفصت قرب - الساموك - جاء ابني يرتدي عمامة جده ويجلس قربي. نهرته أمه «إنك تبدو كطفل عجوز» لم يرد الولد. وأنا لم أرد. مرّت ابنة الجيران.. ضحكت ساخرة من ابني.. أشارت إلى رأسه، ثم شمرت عن ساقيها وهرولت راكضة.

❖ ❖ ❖

لم أستطع أن أنام في غرفة أبي الليلة.

كان السرير يواجه صورة أبي الراحل. رحت أفكر بكلام زوجتي، غرفته المطلة على الشارع إلى بقالية فيها ركن خاصٌ بأشرطة الأغاني الحديثة؟».

كلام زوجتي يدق في أذني. معها حق. هكذا قلت ونظرت إلى عيني ابي كانت تطلق حزناً حارقاً. ارتجف قلبي حين التقت نظراتنا.. غطيت رأسي لأهرب من نظرات أبي العاتبة. غير اني شعرت أن الصورة تسقط على صدري، غيرت موضع رأسي أكثر من مرة، لكن بلاجدوى، نهضت مفزوعاً. نظرت إلى الصورة فوجدتها ماتزال معلقة ولكنها كبيرة جداً تكاد تغطي الجدار. أدرت ظهري لها فرأيتها على الجدار المقابل. ثم المقابل. ثم حملت الشرشف وخرجت. صادفتني زوجتي

«مابك».

«لاشيء.. نامي انت»

برمت بوزها ومضت إلى غرفة الأولاد. سمعتها تقول «إن الغرفة للأولاد يقرؤون بها.. المنزل ضيق» لم أردْ. إني ماازال أخاف نظرات أبي. ضحك جارنا عندما عرف آني أخاف أبي بعد رحيله، بل نعتني بالمتخلف وعرض عليّ مشروعاً تجارياً لبيع المياه في حارات أخرى.

❖ ❖ ❖

استولى الأولاد على أشياء أبي. ريشة الكتابة. العمامة. الكاز.. في البداية استقدموا رفاقهم ليفاخروا أمامهم بأشياء

جدهم النادرة. السبحة الكهرمان المطعمة.. العمامة المطرزة بآيات قرآنية. العصا ذات القبضة العاجية. ثم كانوا يقولون «هذا هو جدنا.. انظروا إلى صورته» في غرفة الجد راح يقرأ الولد والبنت. الصورة فوق طاولة الكتابة التي تتوسط سريرين. الخزانة التي في الزاوية تحتوي معطف الجد وأوراقه وكتبه القديمة.. لأعترف ما زلت أشعر بالحاجة إلى أبي. كم أود لو أكوم جسدي في حضنه. هو يحدثني وأنا أسمع دون اعتراض. ولكن..! لكن عدت بالأمس من عملي لأجد زوجتي قد أزاحت الصورة وكدست أغراض أبي في صرة كبيرة عتيقة، وجاءت بدهان يدهنُ الجدران ويرسمُ طيورًا وأشجارًا بشتى الألوان.

غضبتُ. رفعت يدي أريد أن أضرب زوجتي. غير أني فوجئت بالولد يوافق أمه. كذلك البنت.

«أين الصورة؟»

«هي في الخزانة. لماذا تريدها؟»

«أريد تعليقها حتى لاينسى الأولاد جدّهم»

«ولكنها باهتة وتجلب الغم»

أمرتها أن تخرس. تكومت البنت في حضنها، فأضافت زوجتي بأنهم في عائلتها يتخلصون بسرعة من بقايا الراحلين حتى لايكدرون حياتهم وإلا تحولوا إلى جنازير تربطهم وتعيق حركتهم.

ها أنا أقرر أن أصير حكيمًا. أسمع ولا أغضب. لتقل زوجتي ما تشاء سأنفذ ما أريد. أنا الرجل هنا وليست هي. أفك الصرة. أعيد السبحة إلى مكانها. أعلق الصورة في الجدار الشرقي وكذلك الكاز والعمامة. و... ثم أشعلت البخور وذهبت إلى قبر أبي أعتذر منه «لقد أعدت كل أشيائك إلى مكانها ياأبي».

❖ ❖ ❖

هو قال: حزّ في نفسي. ابني لايعرف كيف يدير أسرته. إنه كقشّة في بحر الدنيا. الجيران رياح عاتية تسوقه. أولاده يقلدون، وتجرهم الأهواء. كأنهم القصب المقطوع، لاجذور ولاجذوع قوية «ماذا يجري في بيتي؟».

قررت العودة.

سيفرح ابني، وأولاده. سأعيد ترتيب بيتي كما كان.. غرفتي ما تزال كما هي.. لاينقصني سوى أن أخرج. أعود. أتجذر من جديد.. عليّ أن أقرع الباب فقط. أسلم، وأقبل الجميع. الباب كما هو بدرفتين. النوافذ ما تزال بلاقضبان. أدخل «من؟».

«أنا جدك يابني»

«جدّي مات»

«لا.. كنت غائبًا. لم يعرفني الولد.

والفتاة كبرت. لكنها لم تعرفني. سألتهما عن الصورة المعلّقة. فلم يعرفوني. إنهم يسمونها صورة الجد. «أي جدّ؟» لايعرفون. تأملت غرفتي. ملأني الحزن والشوق والرغبة لأن ألمس كلّ شيء فيها. الكاز معلّق على ساموك جديد. مدهون. لابأس الدهان الجديد أعطى ضوءًا للمنزل. عندما سمع الجيران هرعوا إليّ.. ابني بكى من الفرح. قلت «لهم إني متعب» فتركوني أرتاح في سريري حيث شممت رائحة الزمن. ورائحة الأيام القديمة لقد استرجعت كل شيء.. حتى الكرسي القش الخاص بي. كنت أرتب أشيائي وكان ابني يقيم الولائم ويرسل بطلب صديقي الشيخ رمضان.

❖ ❖ ❖

وقال:

لاحظت فجوة بيني وبين أحفادي. يأمرهم أبوهم أن يقبلوا يدي فيفعلون ولكن دون توهج في ابتسامتهم، وأحيانًا يتبرمون من نصائحي. والدهم اعتذر عنهم «إنهم أطفال ياأبي» أعرف ذلك لكن أشياء مهمة تشغلني. إني أخاف عليهم من جارنا همام، أراه يغري الولد بأشياء تافهة دائمًا عيني على الولد. لكني ذهبت إلى صديق قديم البارحة. وعندما عدت وجدت الفتى ينام في سريري. حاولت إيقاظه فتبرم ولم يعتذر «سريرك في الغرفة الأخرى يابني».

«لا.. سريري كان هنا»

في سفرة أخرى عدت فلم أجد صورتي على الجدار. ورأيت عكازي مع ابن الجيران. غضبت وكدت أصفعه لولا ابني «إنه ولد ياأبي» عذرته، لكني لم أجد عذرًا للبنت التي أخذت عباءتي لتغسلها، فصنعت منها بلوزة وشالاً.. لم توبخها الأم. ولم أفهم لماذا تحولوا إلى النقيض.

نظرت إلى ابني ولم أقل شيئًا. بادلني النظر ثم استدار. غمر وجهه بين يديه ومضى بعيدًا. ناديته «تعال يابني» اقترب ونظر إلى وجهي.. ربتُّ على كتفه «لايهم» لم يرد. أمسك بيدي ،وقبلها. أخبرته أني سأسافر إلى العاصمة لعدة أيام.. لم يعترض، ودعني وذهب.. شعرت بالغربة تتسرب في خطواته.. المسافة تمتد بيننا.. نظرت إلى الساموك رأيته مائلاً إلى اليمين أكثر وبدت عليه بعض الخطوط العرضانية. كدت أقول شيئًا عن الساموك لكني أدرت ظهري وغادرت.

❖ ❖ ❖

هم قالوا:

كل شيء حدث دون تخطيط. الأولاد كبروا. صارت لهم أشياؤهم.. وآراؤهم لقد خرجوا عن طوعنا..

هم قالوا أيضًا:

لم نكن نتوقع عودته بهذه السرعة. لقد

جـاء فـرأى سـريرين في غـرفتـه. وصـور ملونة.. أزيحت الصـورة وعلقـوا مكانهـا صورًا لعارضات الأزياء الأميركيات.

كان البرد لاسعًا.. لم يقل شيئًا. رأيناه على المصطبـة يتكوم تحت عبـاءته وعكازه عند قدميه.

«أبي؟»

لم يرد. ظهـر وجهـه متعبًا، ونظراته مشتته.

❖ ❖ ❖

هو قال:

حين اقتـرب. ابني مني. رأيتـه تحت ضوء القمر عجوزًا متعبًا- ضائعًا ورأيت الزمن ينسج حول عينيه عش عنكبوت.

«تبدو متعبًا»

لم يرد عليّ.. كانت حركته ثقيلة.

«ما الذي يتعبك؟»

تنهد وتراجع إلى الوراء عدة خطوات. لأول مرة أراه يرتدي بنطلون جينز. فوجئت به. مع ذلك حاذرت الدخول في متاهات جديدة. سألته «أين أنام يابني؟ أولادك..»

ابتـعـد خطوة أخرى إلى الوراء. كـان يحاول ترك مسافة أخرى بيننا.. بدا لي مقوس الظهر، شعرت بالقهر.. إنه لايكبر في قلبي أبدًا. وإذ انتظرت جوابه رد بعد صمت بصوت متقطع، أجشّ «لقد كبر الأولاد يا أبي..ضاق المنزل. و..»

«لاتكمل يابني»

خلعت عباءتي وحملت عكازي ثم رحت أبتعد. ظلّ واقفًا في مكانه. لم يودعني ولم يسألني إلى أين. لكني كنت ألتفت إليه كلما ابتعدت أكثر إلى أن غاب وغبتُ.

❖ ❖ ❖

في متاهة العمر

قصة

محمد علي ديب *

جلس على كرسيه المصنوع من القش أمام دكانه الصغيرة يترقب.. وعندما طال انتظاره دخل دكانه ببال مشغول، وبدأ يرتب ألعاب الأطفال التي تغص بها الرفوف بقلق واضح.. في هذا اليوم بدا أن المشترين قلائل، كان يناولهم ما يطلبون ويأخذ منهم ثمنه، لكن عينيه مشغولتان عن الجميع، ونظره باتجاه واحد دائماً، يخترق مدخل المحل ويغيب في مدى المكان، يسأل نفسه: هل ستمر هذا اليوم؟ وكم يتمنى أن تكون الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب.. إنها الحبيبة التي لم تشأ الأقدار أن تجمعهما برباط مقدس

(*) محمد علي ديب: أديب وقاص من سورية. ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

لكنها ورغم ذلك لا تزال الحبيبة التي حملها سنوات في عينيه، وأسكنها وحدها في قلبه، بعدها لم تستهوه امرأة، بعدها لم يخفق قلبه بحب إحداهن، بعدها لم تتحرك مشاعره تجاه أي منهن، فبقي عازبًا محتفظًا بالحب الأبدي، وكيف يحب غيرها وهي تستوطن الفؤاد وتتملكه؟! والآن تجتاحه مرارة ما بعدها مرارة، لقد مرت أيام عديدة ولم تمر، الشوق يعانقه، والقلق يحاصره..

يمكنك وبنظرة سريعة إلى وجهه أن تعرف إن كانت حبيبة العمر قد مرت من أمامه، فإن كان وجهه مشرقًا بالرضى والنور، وإن كان كيانه يزهو مثمرًا بالأمل والحبور فاعلم أنها مرت من أمامه وأنه كحل عينيه برؤيتها! أما إن كان نهاره مليئًا بالحيرة والألم، وروحه مفعمة بالحسرة والندم فاعلم أنها لم تمر هذا اليوم!!

إنه الحب!! وأي حب؟! إنه الحب الشريف العفيف النظيف، الذي يكتفي بالكلمة والبسمة والنظرة كأن صاحبه من بني عذرة!! وتسأل نفسك: هل ما زال من يعشق مثله يعيش بيننا؟!!

فجأة زغرد الشغف في الشغاف، وتفجر بركان العشق بعدما كان هامدًا، واجتاحت كيانه عاصفة من الصبابة، ومشاعره الباطنية كأنما انهمر عليها ماء الحياة فاهتزت وربت ثم أثمرت نضارة على قسماته وارتباكًا في حركاته ولهفة في نأماته، لقد فار نبع الحب في قلبه، فها هو قد رآها أخيرًا، ترك اللعبة التي كانت بين يديه وهو يعتقد أنه وضعها على الرف بينما - في الحقيقة- سقطت على الأرض دون أن ينتبه إلى ذلك!!

واتجه نحو باب محله واتكأ عليه، وبدأت نظراته الوالهة تتابع خطوات الحبيبة، تلك النظرات المبللة دائمًا بالدموع والذكريات ومع كل خطوة تقربها منه كان كيانه يشتعل فيستعيد الحجب بريقه، واللهب لهيبه، وعندما وصلت كانت جداول ذكرياته قد طفحت ففاضت، ودنان مواعيده قد سكرت فأسكرت، وقناديل عينيه قد توهجت فأضاءت..

قلبه يهتف: زيديني عشقًا زيديني، أشعلي بالحب كل شراييني، لكن خففي يا غاليتي من أنيني.. وعندما هلت على عالمه

بادرت بالسلام فغزلت على ثغره ابتسامات عذاب، فهل هناك أحلى وأجمل من إطلالة الأحباب؟!

كلماتها تعيد للجمرات المطمورة في الآفاق توقدها، وللعبرات المختبئة في الآماق بريقها، وللهمسات القابعة في الأعماق ألقها، تمتمت شفتاه باسمها بينما كان القلب يجهر به، طلبت لعبة أطفال من دكانه، آه... لو كان يرضيها لقدم لها فؤاده هدية بين يديها، ولو كان بريحها لزرع الحب مساكب حبق أمام قدميها. مرت أيام كثيرة وسنون طويلة وهي ما زالت أيامه الماضية والحالية والمقبلة، أجل لقد جمعت أيامه كلها فكانت ساعة لقائه بها!!

بينما كانت نظرات العاشق العذري تنساب وراءها، وبعد خطوات قليلة توقف الولد فجأة وسحب يده من يدها ووقف قبالتها وقال لها باستغراب: لقد نسيت أن تدفعي ثمن اللعبة .. يا جدتي!!.

١١٠

نداء القطرس
فاتحة الارتحال، وبلوى الانتظار

نص : نجاح أبراهيم(*)

* ما هذا الرجل الذي يسدُّ عليها بابَ المغارة، أهو الذي دخلَ العتمة أم آخر يُشبهه؟ مهما يكن ! لن تدعه يعرفُ شيئًا، ستعيدُ اللعبة الجهنميّة من جديد، والأشياء الأخرى، ففي جعبتها عشرات الحِيَل.

غاصت في جسد الماء المالح، فتحرّكَ الزّبدُ مُتباعدًا، وبعينين مفتوحتين عبرت حشائش البحر وأسراب السّمك، وحين شعرت دنوًا من المغارة التي شاءَ لها أن تقع بين زُرقتين، أخرجت رأسها وراحت تسترقُ النظرَ خوفًا من أن يلمحها أحدٌ، حتى إذا وصلت العتبة المدسوسة في الماء بجرأةٍ، والسّارحة في الضّوء ورذاذ مويجات ضاجّة، تمسّكت

(*) نجاح ابراهيم: أديبة وقاصة من سورية . عضو اتحاد الكتاب العرب، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

بإحدى الصخور الناتئة ودفعت جسدها الذي يقطرُ ماءً إلى أعلى لتدلجَ إلى عمقِ المغارة السريّة، والتي بقيت زمنًا المنفى اللذيذ، ومكان اللجوء المؤرِّق.

فاستقبلتها البرودةُ، والعتمةُ والتي أخذت بالتكاثفِ كلمّا تعمّقت في داخلها.

ما الذي دفعها الآن، وبعدَ صمت مرمرَ الروحَ لتطلبَ لجوءًا خاصًّا لهُ طعم الطّحالب المرميّة على وجه الصّخر؟ ما الذي أوصلها إلى شطوطِ الألم لتستجدَ باحتماءٍ يجدّدُ الأوجاعَ؟! أهي رغبة في أمانٍ كاذبٍ؟ أم رغبة في التكفيرِ دفعها لأن تمارسَ ذلك الطقس القديم؟

يقولون: «إنَّ كافرًا يقفُ بقلبٍ خاشعٍ أمامَ صنمٍ، خير من مسلم ينامُ في الكعبة». ألهذا حملت حنينًا جارفًا وأتت المكانَ بخشوعٍ؟ هذا الذي كانت تأتيه فيما مضى مع رجلها، فيهبهما فسحةً للتعبير عن ذاتيهما وحلمهما.

كانا يحلمان بزمنٍ مفتوحٍ على أفقيه، حلم يُعربدُ طويلاً ولا يهدأ، حتى إذا أراد إخراسه مدّداه على مساحة الجدران، وراحا كلّ حين يتطلّعان فيه ويتأمّلاه.

ذاتَ مرّةٍ اكتشفا أحلامًا قديمةً قد جسّدها أصحابها على الجدران مثلهما. راحا يفكّان خطوطهما المتاكلة وطلاسمها الغامضة، خربشات واهية تدلُّ على قِدَمٍ حقيقيّ.

تساءلا: «إلى أيِّ عهد تمتُّ؟

وكيف كان ناسها؟

أعلى شاكلتهما، أم أنّ هناك اختلافًا؟».

وقفت أمامِ الجدران، وحيدةً وعزلاء إلاّ من شيء يضجُّ في الصدر وجهًا لوجه أمامَ زمنٍ مضى، امتدّت أصابع محنّاة بالشّوق والحنين والارتجاف وتجوّلت عيناها الدّامعتان، لقد كانت أكثر من لحافٍ لعبثٍ طفوليٍّ، وأفضل من قماشٍ للوحاتٍ تركا عليها فنًّا موحيًا، اتّبعا فيه طريقة الأوّلين «الفرسك» في ترك تاريخٍ وأحاسيس لا مكان لها سوى الجُدُر.

أمّا هما فقد تركا ما تمخّضَ عن وقتٍ قضياه معًا في الاكتشافات والإهداءات، والأحلام الصّغيرة التي ما لبثت أن صارت كبيرة بحجم القهر والغياب.

كانت تُهديه رائحةَ جسد أنثى صغيرة بلهو وعبث، وكان يُهديها ادّعاءً كاذبًا بالرّجولةِ، فيضحكان معًا تحت خيمة التجربة الخاوية، وتستمرُّ هي بالضّحكَ حين لا تستطيع يده أن تحتضن كتفها.

كانا اثنين في مكان نفرَ منه البشر، وصعقوا اعتقادًا منهم لوجود الجنِّ فيه، فلم يقربه أحد منذ عشرات السنين لما يتردّد عن صدى وعزيف من عمقه، جعلهم يخشون الاقترابَ من المنطقة كلهّا لا المغارة فحسب.

وكانت قهقهاتهما تعلو حين اكتشفا

فتحةً في المغارة تسمحُ للهواء الشّديدحين يخترقها أن يُصدرَ صوتًا اشبه بالعويل واستمرًا مجيئًا محبّبًا إلى هذه الدّنيا المنفردة بأسرارها وخباياها، هذه الجنّة اللّاهية، ورغبا بالمكان مثلما رَغِبَ هو بهما، وأخذا يبدعان نفسيهما بما يليقُ به من غموض ولذّة واكتشاف.

يبدأان بصنع ما يُشتهى، برسمه على الجدران الجعداء، ويسجّلان فتوحاتهما تمامًا كإنسان الماضي حين سجّل حروبه وغزواته ومراحله.

لقد أرادا خلودًا على الصّخر، وتمنيا في لحظة خلق فريدة أن ينسكبا غضارًا طريًّا ما يلبث أن يتجمّدَ كرُقُم صلصاليّة.

مرَّ بهما الوقتُ حتى فخرت به رجلاً عريضَ المنكبين، يستطيعُ أن يحتوي كتفها وجسدها أيضًا، فارع القوام، يشقُّ عباب البحر كإعصار. وفخرَ بها امرأة، شكّلها بأصابعه وأنفاسه وتأمّلاته، وها هي الرسوم حيّة، جاثمة فوق الجُدُر تُنبئُ عن تلك المراحل التي مرّا بها.

المغارةُ تقدّم لهما عتمتها كلّما توغّلا فيها، وحيدين إلاّ من رغبة تجتاحهما، يهتفان بنشوة:

– هذه المغارة السريّة لنا.

– هذا الوقت المدنّف لنا.

وفي كلّ لقاء يبدأان بحثًا عن حوار خلاّق يصلُ بينهما وبين الحلم.

كانت أناملها تسيرُ فوق الخطوط المتشعّبة والتي بُثَّ فيها النّبضُ، فعادت إليها الحياة، استيقظت من نعيم النعاس تغسلُ أجفانها، ثمّ تجدّدُ مع المرآة المواثيقَ لتبدأ برحلة النمّ والاغتياب.

قالت المرأةُ مؤنّبة:

– ويلٌ لكلّ هُمزَة لُمَزَة.

أجابت الخطوطُ والخربشاتُ:

– في جسدي سوس ينخرهُ، إن لم أطلقه، ألمَّ بي ضعف ونحول.

– سأزدادُ احتراقًا.

– لهذا عدت، فاحتملي.

وأخذت تنظرُ إلى الحلم الذي تململَ من رقاده، واكتست الخطوطُ همّةً لأنْ تغتابَ، بينما سالت دمعة على الخدِّ الدّافئ لتزيدَ من ملوحة الجلد وضربات القلب.

* * *

*** اغتياب أول:**

من بعيد، تراءى لهما بعض الصّيادين يقتعدون الصّخورَ يغوصُ نصف وجوههم في قبعة تحميهم من الشّمس، ونصف أحلامهم تكمن في قاع البحر، تسلّلا من خلف ظهورهم المكتوية بأشعّة الشمس والرذاذ المالح، ثمّ سبحا مسافةً دون أن يرفعا رأسيهما من تحت الماء، حتى إذا

قطعا امتارًا أخرى ظهرَ رأساهما، وأخذا نَفَسًا عميقًا وولجا من جديد الأزرق. حتى إذا وصلا إلى مملكتهما الوحشيّة، وقفا مُبتلّين أمام بابها، ظلّين ينعكسان على صفحة الماء مرتجفين ومجعّدين.

تحتضنُ كفّاه وجهها بينما تمتدُّ سبابته اليمنى ليمرّرَ بها فوقَ شفتها السفلى المزرقّة، والمندّاة بالرّطبِ المالح ويهمسُ:

– تعالي ندخلُ المكان المقدّس، مكانًا لا يعرف الافتضاحَ ولا الوشي.

يتمتمان معًا:

– تقدّس هذا المكان.

ويدلفان إليه بفرح غامر، ويبعثران الحلمَ الذي صار أشبه بنواح دائم، أو بترنيمة لها وشيش عذب! أغراهما بتكرارِ الحلمَ مرّات ومرّات.

❖ ❖ ❖

❖ اغتيابٌ ثانٍ:

اكتشفا ذاتَ ولوجٍ عميقٍ جرّةً من الفخّار المشويِّ القديم، كبيرة تتّسعُ لآدمي بعد أن يتكوّر فيها وكأنّها صُنعت لذلك.

صاح كالمكتشفِ الدّهش:

– سأدخلها.

سألت:

– وكيف ستتنفّسُ؟

بعد أن أدخل، املئيها بزفيرك، ثمَّ اطبقي عليّ.

– قد تموتُ خنقًا!

– أنفاسك هي الحياة.

– متى أفتح؟

– حين يتوقّف غنائي.

أدخلَ رجليه، ثم جذعه، وبقيّة جسده، وتكوّر كجنين في رحم أمّه، يلوذُ بالدّفء والأمانِ. نفخت في الجرّة، ثمَّ أغلقت فوّهتها. انطلق غناؤه عذبًا شجيًا، وقبل أن يتوقّفَ فتحت وقالت له:

– اخرجْ جاء دوري.

❖ ❖ ❖

❖ اغتيابٌ ثالث:

الرّجلُ الذي أبدعَ الحلم، وأرّخَ اللّحظةَ بفنّ «الفرسك» قد نوى رحيلاً بغية العمل في الشّطر الآخر من البحر.

قالت بتوسّلٍ:

– أخرس النداء.

قال:

– لن يطول الغياب، فلأجل القادم الذي سيجمعنا أردتُ تلبيته.

وحين استعدَّ له قالت:

– أولجني في رحيلك، فلا استطاعة لي لأن أحتمل صدأً يعربش فوق أهدابي.

قال وهو يلقي النظرة الأخيرة على المكان الأثير:

- كوني سيدة هذه المغارة، تقرئين فاتحة الارتحال، ثمّ تتكوّرين في بطن الجرّة التي سأملؤها بأنفاسي، ولا تفتحي إلاّ لرجلك القادم من الغياب.

سألت:

- وهل أستوعبُ الاغفاءات؟

- إذا خشيتِ الصّحو؟

ومضى في غيابه، بينما بقيت تُشاطئُ البحرَ، تناظرُ من بعيد المغارة مسربلةً بالاحتراقات والملوحة والموج، ذاهلةً تلقي رغبةً جامحةً في هذا المدى الفيروزي، وتسبلُ الجفنين حين لا تستطيع أن تحتمل كلَّ هذا القلق، وخشوعًا لمسافات فضّت خواتيمها لارتحال مقدّس.

ربتت بيدها على جسد الجرّة الباردة والمستكينة، وقالت في همسٍ صوفيٍّ كأنما تخاطبُ جنينًا قابعًا في أحشائها:

- اكتمي، ولا تعيدي السيرةَ، كان عليك أن تنتظري وتجيدي الانتظار فيعود طائرُ القطرس المتعب من بعد ترحال، مشوقًا، لاهفًا، ويعلو حوارُ الحرير مع حريره حيث تسقطُ الحمّالتان عن الشّاهدين النّاهدين.

قالت بانكسار امرأة خائبة:

- هذا الملح قد تراكمَ، فتوشّحَ الجلدُ بقرصٍ محيّر.

يا أنتَ!

الذي أسكرته الأنواءُ وترنّحَ ثملاً أنّى له أن يُحسّ بقلقِ والم مَنْ لم ينم طوال الليالي.

قال:

- اقتلني القلقَ برسم الحلم من جديد على حيطان المغارة.

-وهل يكفي؟ لقد بات قلقي بحجم أفق لم يولد وإنّما تخلّقَ قوسًا قزحيًّا في السّرائر.

ردّ:

- إذن توضئي من إبريق الصّمت، وصلّ صلاة الغائب يا أنثى الرمل.

تنهدت بحرقة وقهر ثمّ انسربَ بكاءٌ ناعمٌ في المكان، انهمرَ حنونًا على زغب الخدّ.

مسحت بظاهر كفّها على جسد الجرّة الهادىء وقالت كأنما تخاطبُ رجلَ الغياب:

- متّعتني بوجودكَ حتى لبستني عباءةٌ من نشوة وخَدَر، ثمّ سلبتَ نفسكَ منيّ وركبتَ البحرَ مُسرعًا تناطحُ اللّجة الزرقاء، بعدَ أن سحرك لونُ القطرس فلم تستطع إلا أن تلحقَ به.

ونبحَ الصّاري، ونأت السفينةُ وراكبت النوارسُ الرّحلةَ.

رحلتَ..

لكنّك أبقيتَ شيئًا ثمينًا يدعى الانتظار، فهل لي أن أجيده كما يُجيد المبتلي بلواه؟

❖ ❖ ❖

❖ اغتيابٌ رابع:

راحت تنتظرُ، ترقبُ زمنًا آت وقد أتى، فهل رُوّضت دمدمةُ الرعود؟ وهل خاتلَ الشوقُ سطوعَ البرق، وحومان القطرس الُملحّ في الجوّ؟

- آه ما أُعطيتُ جناحَ قطرسٍ لأعرفَ الطيران!

- إذن لا ترفعي البناءَ القائم على أساسٍ ضعيف.

نصحتها بهذا امرأةٌ مجرّبةٌ. لها مع الحياة شأن ومع الرّجال شأن آخر.

فاستعرت في صدرها همومٌ وقالت:

- هذا القمرُ يستفزني، عنيدٌ يراوغُ في قنصِ سهدي، يلذُّ له قلقي وتشرذمي، يبعثرني شرائطَ من حطام في ضوء وجهه الفضيّ.

- اجلدي.

- لا تزال نفسي في اضطراب.

- رهيفة أنتِ يا امرأة الانتظار.

وانصتتْ باهتمام إلى وقع خُطاه وهي تشجُّ الرّوحَ اللاثبة، أتاها بعد أن استقرأت الجهات التي حملته إليها سالمًا، غانمًا وكان ذلك أقصى المُنى. هدل جناحا الطّائر فوق زغب الصّدر قالت:

- اشتقتُك، لن أتركك تبرحني بعد الآن.

اجاب:

- للترحال بقيّة.

صَعقتْ، وانتفضت من بين تخومه وقالت:

- وأنا؟!

- احتملي بلوى قد كُتبَتْ عليك.

- لن يكون.

استذكرت زمنًا وقفت فيه أمام بساط البحر المتماوج، الذي **خالط نزيفها في انتظارٍ** قادمٍ من رجرجةِ **الموجِ أو الرّوح** النهري لا فرق، تراقبُ النوارسَ وهي تؤوبُ تحدّقُ إلى الأشرعة علّيا تراه، فتستقبل محبيته وتدعه يهرول فوق فروها الأسود وهو يمطر بالحنين، ولكن زمنها ذاك كان **يتنفسُ قهرًا وسُهدًا وقلقًا يحطلي شوقًا** لرسائل قد تأتي ولا تأتي.

كان الميناءُ حينها هو المحطّة التي تسرّح فيه شَعرَ الأيّام بأثلام القلق وبرعاف الانتظار.

كانت تنتظرُ.

وكانت تحلمُ بأن يصطدمَ الصَّدرُ، الوجهُ بعربيٍ قادم من هناك، قد أسجرَ ذاتَ زمنٍ فضاء المغارة بنور الشّمع والفتوحات وقطائف الطّين المعنبر.

وبينما كانت غارقة في هذا، قبعت عند

قدميها عرّافة لمست يدها المنمّشة بالشّذر الأزرق سطح القدم، فانتبهت المرأةُ الشّاردة وانحرف النّظرُ إليها، وفرشت الأشكالَ الحلزونيّة وتناثرَ الصّليلُ.

قالت بلا مقدّمة وهي تتأمّلُ وجهَ المرأةِ الحزين:

- موجٌ، وغائبٌ يخلفُ غيمًا ليستقبلَ صحوًا، القلبُ نصفان، ضعي كفّك على القسمِ المتقافزِ واحكمي القبضَ.

- متى انشطر؟

- حين وسعَ خيامًا جديدةً مضاربها عند تخوم الرّصيف الآخر.

شهقت وقد تعصفرَ الوجهُ:

- بلاد الطليان؟

❖ ❖ ❖

❖ اغتيابٌ أخير:

حين التقته، وضمّتهما المغارةُ من جديد، ألقت نظرها إلى وجهه بتأمّلٍ شديد، ورسمت ابتسامة خفيفة، وسألت باندفاعٍ المشوق:

- ألم تحن إلى اللّعبة القديمة؟

- أيّة لعبة؟!

- لعبة الدّخول والولادة.

هتف:

- آ... إنيّ أحنُّ إليها.

قالت:

- ادخلْ إذن، ودعني أغمرك برهجي.

وحين دخلَ وتكوّرَ في الجـــرّة، وبدأ بغنائه أطبقت عليه دونَ أن تمدّه بأنفاسها كما جرت العادة.

بعدَ دقائقَ انقطع غناؤه وأخذ يصرخُ: افتحي، افتحي.

بينما كانت هي تُصغي لصوت العرّافة الشّرس:

«احكمي القبضَ، احكمي القبض.»

غادرَ الصوتُ مع ترهّلات الزمن، تاقت المرأةُ لأن تجمّرَ رمادَ الغياب البارد فمدّت يدها لتفتحَ فوّهةَ الجرّة، انتشرت رائحةٌ غريبةٌ، ارتجفت شفتاها، وتهدّجَ صوتها حين نطقت:

- كيف أنتَ يا رهين العتمتين؟

ثمّ أغلقت الفوّهة، أسرعت بالمغادرة وحين اقتربت من فتحة المغارة كان ظلُّ رجلٍ يسدُّ عليها الضّوءَ وقوافل الرذاذ المالح. أشـــارت له أن يدخلَ الجـــرّة التي غدَت شبه فارغة، وقفا وجهًا لوجه دون أن ينبسَ أحدهما بأيّة كلمة.

❖ ❖ ❖

حوار العدد

حوار العدد:

مع الدكتور عفيف البهنسي

إعداد وحوار:
عبير عوض

١١٨

مع الدكتور: عفيف البهنسي

إعداد وحوار:
عبيــر عــوض

اسم كبيـر في مجال الفن والنقد. .... . ألف مايزيد عن ستين كتاباً مرجعياً في التأريخ الفني وفي فلسفة الفن وفي التنظير الفني وغيرها، لعب دوراً بارزاً في الحفاظ على التراث العربي واسهم في تأسيس نقابة الفنون الجميلة وكان أول نقيب فيها.. أستاذ في جامعة دمشق منذ بداياتها.

ولدالدكتور عفيف البهنسي في دمشق عام ١٩٢٨، درس فيها جميع مراحل الدراسة وحصل على إجازة دار المعلمين وإجازة في الحقوق ودبلوم العلوم الإدارية من جامعة دمشق

(*) عبير عوض: محررة في مجلة المعرفة.

عام ١٩٥٠، سافر بعدها إلى باريس لدراسة الفن في معهد أندره لوت، ودراسة تاريخ الفن في معهد اللوفر، حصل بعدها على دكتوراه في تاريخ الفن من جامعة السوربون عام ١٩٦٤، ثم على دكتوراه دولية من جامعة السوربون عام ١٩٨٧ بدرجة مشرف جداً.

كان أول مدير للفنون الجميلة في وزارة الثقافة عام ١٩٦٢ - ١٩٧١، وشغل منصب مدير عام الآثار والمتاحف ١٩٧١ - ١٩٨٨ إضافة إلى قيامه بالتدريس في كليات الفنون والعمارة والآداب في جامعة دمشق منذ عام ١٩٦٠ وحتى اليوم.

اليوم تحاول مجلة المعرفة في حوارها هذا إضاءة جوانب متعددة من حياة الدكتور عفيف البهنسي ونشاطه الثقافي، وتتزود بآرائه حول بعض القضايا الفنية العالمية والمحلية:

❖ على المستوى الشخصي:

١- أغنى الدكتور عفيف البهنسي المكتبة العربية بأكثر من ستين كتاباً مرجعياً في تاريخ وفلسفة الفن وغيرها من الموضوعات الفنية الهامة كما قام بنقل بعض كتبه إلى لغات أخرى

فما هي أبعاد هذا النشاط النظري في مجال الفن؟

إن ما نصبو إليه من وراء أبحاثنا هو أولاً: سد النقص في المكتبة العربية بالنسبة لمفهوم الفن ودوره الثقافي الكبير، فهو ليس تسلية أو لعباً كما يقال أحياناً، بل هو مجال ثقافي مرتبط بهدف تفاؤلي يقوم على الفرح والمتعة، فالجمال يشمل بحسب الفلاسفة أو أهل المنطق: الكمال والجلال، وهو حاجة ثقافية واجتماعية وحضارية. الفن الجميل هو الأكثر حضوراً في مجال التعريف بمفهوم الحضارة. والسبب الثاني لما نقدمه من مرجعيات جمالية وتاريخية في نطاق الفن التشكيلي، هو تعريف الآخر، يعني القارئ والمفكر العربي والمستشرق بمفردات هذه الحضارة وبخلفيتها النظرية.

ولقد عمدنا إلى نقل أكثر كتبنا إلى اللغات العالمية الإنكليزية والفرنسية وغيرها، سعياً إلى التقرب من القارئ الآخر الغربي، كي يفهم ما نقدمه من تحليل وتوضيح لتاريخ الفن العربي الإسلامي، ولمفهومه الجمالي المعتمد على الفكر العربي الإسلامي.

٢- في إطار التعريف بالفن العربي

والإسلامي وتحليله وتقديم الجمالية العربية للعالم ما هو المشروع التنظيري الذي تعملون عليه؟

لانعتقد أن تراثًا معماريًا أو فنيًا في العالم يمتاز عن الفن العربي الذي يشهد على خصائصه الأساسية التي تقوم على التعددية تعبيرًا عن قوة الإبداع، وعن الوحدة تعبيرًا عن مفهوم جمالي متميز عن المفاهيم الأخرى، وتعبيرًا أيضًا عن ارتباط هذا الفن بحاجة الإنسان معبرًا عنها بما يسمى بالمقياس الإنساني، سواء كان في العمارة أو في التشكيل الفني، وقدمنا دراسات موسعة ترجمت إلى لغات أخرى في هذا المجال، وكما قلنا إننا نسعى وراءها لدعم الحوار الثقافي لمجابهة ما يقال عن صراع الحضارات وصراع الثقافات ولكن عن طريق تقديم الأفكار والتوضيحات بلغة الآخر، كي تكون أقرب منالاً له. ونحن سعداء أن تكون هذه المرجعيات المترجمة مستندًا بالنسبة للمستشرقين والقراء خارج نطاق البلاد العربية يعتمدون على هذه المرجعيات في إعادة فهمهم وتحليلهم لمفهوم الفن العربي الإسلامي ولتيارات الفن الحديث في البلاد العربية.

ولأننا نعتقد أن المكتبة العربية مازالت تتطلب المزيد من التعريف بتاريخ الفن والعمارة لجأنا إلى تقديم موسوعة التراث المعماري، سعيًا وراء تقديم مرجع ثابت لهذا التراث الذي يتآكل مع الزمن، ويحتاج فعلاً إلى تسليط الاهتمام ومتابعة صيانته وترميمه ليبقى شاهدًا على التراث ومعلمًا شاخصًا لفهم الجمالية المعمارية والتشكيلية الأصيلة.

٣- عمل الدكتور عفيف البهنسي في وزارة الثقافة لسنين طويلة محتفيًا بأمور هامة في مجال الفن والآثار

ما هي الإحداثيات التي تحققت خلال هذه المرحلة؟

عندما أسست وزارة الثقافة والإرشاد القومي، وكان هذا اسمها الأول في ظل الجمهورية العربية المتحدة، استدعاني الوزير الأستاذ رياض المالكي لإدارة مديرية الفنون وكان الأمين العام للوزارة الدكتور يوسف شقرا الذي أسهم إسهامًا قويًا في تكوين الوزارة، وكان الدكتور عبد الله عبد الدايم مديرا للثقافة، كنا مجموعة صغيرة حملت عبء تكوين هذه الوزارة وانطلاقها، وفي السنوات اللاحقة انضم إلى الوزارة

الأستاذ صلحي الوادي (للموسيقى)، والأستاذ صلاح دهني (للسينما)، والأستاذ رفيق الصبان (للمسرح).

لقد بنى هؤلاء منطلقات العمل الثقافي بجهودهم واندفاعهم.

وأود أن أوجه تحية إلى روح المرحوم يوسف شقرا لدوره البناء والمخلص في وزارة الثقافة.

إن أول ما قمنا به في نطاق الفن هو تعزيز المعارض السنوية والخاصة، وإنشاء مراكز للفنون التشكيلية والتطبيقية في أنحاء القطر، بهدف صقل مواهب المنتسبين دونما شروط في الشهادة أو السن ومازالت هذه المراكز تحقق رسالتها على أكمل وجه.

وقد سعينا ضمن حدود الممكن إلى ترميم وصيانة التراث المعماري في سورية، وإلى حماية هذا التراث عن طريق تسجيله في سجلات التراث العالمي التابعة لليونيسكو. لكن هذه الصيانة لابد أن تبقى مستمرة، فعاديات الطبيعة لاترحم هذا التراث، ولابد من الاستمرار بعنايته وتقويمه ونشر أخباره، وأعتقد أننا في كتابنا الأخير «سورية التاريخ والحضارة» قدمنا للمواطن ولكل قارئ تعريفًا واسعًا وموثقًا ومدعمًا بالصور لذلك التراث الذي نفخر بأولويته في تاريخ الحضارات الإنسانية، ففي سورية نشأت أقدم أبجدية، وعلى ضفاف الفرات ظهر أول مسكن مزين، وفي حضارتنا القديمة ظهرت أقدم العبادات التي تطورت من خلال الديانات السماوية وآخرها الدين الإسلامي.

كما ذكرنا: إن نطاق التنظير والنشر المرجعي، لايكفي وحده دون الممارسة على أرض الواقع فكان لابد من إيجاد معاهد لتدريس الفنون، فمنذ عام ١٩٦٠ سعينا لاصدار قرار في القاهرة -أيام الوحدة مع مصر- بإنشاء معهد الفنون الجميلة، الذي أصبح كلية تضم أقسام التصوير والنحت والحفر والإعلان والتصميم الداخلي، ثم عملنا في نطاق وزارة الثقافة إلى إنشاء مراكز في الفنون التشكيلية والتطبيقية، لاحتضان المواهب الفنية دونما شروط، ولتقديم المساعدة في تأهيل هؤلاء الموهوبين لممارسة الفنون التشكيلية والتطبيقية.

وفي نطاق المديرية العامة للآثار والمتاحف كان لابد من الاهتمام بزيادة عدد

المتاحف ونشرها بجميع المحافظات. فبعد أن كان عدد المتاحف لايتجاوز أصابع اليد الواحدة، زاد عن الثلاثين متحفًا، وزودت هذه المتاحف بالآثار القديمة والفنون الحديثة وبعض التقاليد الشعبية. فرسالة المتاحف ليست فقط تقديم صورة مشخصة عن حضارتنا القديمة للسياح والزائرين، بل أن تكون أيضًا شاهدًا بليغًا يساعد المواطن في فهم حضارته ودعم ثقته بدوره الثقافي والفني عبر التاريخ.

ومازلنا نعتقد أن الطريق طويلة لإضافة مجموعات جديدة من المتاحف، لاتقتصر على الآثار والفنون الحديثة فقط بل تتجه أيضًا إلى نشاطات أخرى تهتم بالإبداع والاختراع وقد ابتدأنا في إنشاء نظير هذه المتاحف عندما أقمنا متحف الخط العربي الذي بين بداية الكتابة العربية، ممثلة بشواهد مكتشفة في أنحاء سورية، وأنشأنا متحف الطب والعلوم عند العرب، ليكون أيضًا بداية للتعريف بتطور العلم وبداية لإقامة متاحف مماثلة في مجالات أخرى كما يتم في البلاد الأخرى بلاد الغرب.

ولابد من القول إن إقامة المتاحف في أبنية تاريخية بعد ترميمها يحقق هدفين: هدف تقديم التحف والآثار للزائرين والتعريف بها، وهدف آخر هو حماية تلك المباني التاريخية، كما تم في المتاحف المذكورة وفي متحف دمشق التاريخي ومتحف التقاليد الشعبية ومتحف حلب وتدمر واللاذقية.

٤- رأينا أعمال الفنان النحات عفيف البهنسي منتشرة في ساحات وحدائق دمشق كشاهد على موهبة فنية حقيقية، إلا أننا نلاحظ أنك مقل في إنتاجك الفني نسبة إلى إنتاجك التأليفي فما سبب ذلك؟

الفن والشعر بالنسبة لي ليس مهنة، وأنا لا أراه كذلك حتى بالنسبة لباقي الفنانين. فأكثر الفنانين في سورية وفي خارجها لايعيشون من مردود عملهم الفني، ويبقى المردود المعنوي هو الأكثر أهمية بالنسبة للفنان، بمعنى إن إنجاز عمل فني يحقق متعة لايحققها أي مردود مادي، فليس بيع العمل الفني هو الدافع لممارستي النحت والتصوير، وجميع المنحوتات الموجودة في الحدائق العامة والتي تمثل أعلامًا كالجاحظ والكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم، كانت أعمالاً تطوعية

ولاأذكر أنني قمت ببيع عمل فني، لذلك فإن إنتاجي التشكيلي وخاصة التصوير، هو في عهدتي الشخصية، وقد قام بعض الإخوان بتصوير قسم من هذه الأعمال بواسطة الحاسوب وأودعت قرصًا مرنًا يحمل هذه الصور في مكتبة الأسد الوطنية.

وكما أنا في عالم التشكيل فإنني شاعر حر يعبر بالقريض يريد أن يعبر عنه بالصورة، لذلك أرفقت مع كل قصيدة في دواويني الثلاثة لوحة من أعمالي.

أما في نطاق التأليف فأنا سعيد أن أكون قد أنجزت هذا الكم من الكتب المرجعية، والتي صدرت عن دور نشر عالمية وعربية ومحلية، ويقيني أنني بهذا الكم الذي مازال متواضعًا بالنسبة لي قد أديت جزءًا من رسالتي الثقافية والفنية.

كما أن نقل هذه الكتب والتي يبلغ عددها مايقرب العشرين كتابًا قد تم بلغات أجنبية، يعزز تطلعي إلى نشر هذه المرجعيات على أوسع نطاق ممكن.

❖ على المستوى المحلي:

١- ماذا تقول عن النقد الفني في سورية؟

الحديث عن النقد الفني لايعني أن الكتابة الصحفية وحدها هي النقد، بل هي بداية متواضعة لدراسة وتحليل وتاريخ النشاط الفني الخاص والعام، وهذه البداية التي تتجه نحو تقديم دراسات موسعة في كتب مرجعية نقدية، والنقد الفني والتعليقات الصحفية الإخبارية أو التي تدعي أنها تحليلية، ليس كافيًا ولابد من تعميق هذه الدراسات.

وأنا لاأرى أن مجموعة من الأبحاث النقدية قدمها بعض الكتاب يمكن أن تكون تأسيسًا لنقد فني صحيح. واطلعت على بعض الآثار النقدية الجادة، قدمها الأساتذة: طلال معلا وطارق الشريف ومحمود شاهين وعبد العزيز علون وغيرهم.

ويجب أن نشير إلى أن الدراسات الجامعية، هي الطريق الأكاديمي الصحيح لتدريب طلاب كلية الفنون الجميلة على النقد، بإشراف الأساتذة ومناقشة المحكمين.

٢- يبذل الإعلام والصحافة المحليان جهوداً ملحوظة في الحقل الثقافي بالاهتمام بالدراسات والإخباريات وغيرها،

فهل يعتبر الدكتور عفيف البهنسي أنهما يقدمان الدعم الكافي للفنانين التشكيليين؟

عندما ابتدأت مجلة المعرفة نشاطها كان هناك باب خاص للفنون التشكيلية في هذه المجلة، وأنا أعتقد أن هذا الباب كان يجب أن يتوسع لأن يختفي إذ كان يغطي بشكل مقبول حاجة القارئ للتعرف على النشاط الفني في الساحة الفنية. وكان وجود هذا الباب دليلاً على إدخال النشاط الفني ضمن النشاط المعرفي والثقافي الذي تولته مجلة المعرفة. ولكن يبدو أن اتجاه الوزارة إلى إصدار مجلات اختصاصية كالحياة التشكيلية والحياة المسرحية والحياة الموسيقية خفف من مسؤولية مجلة المعرفة ولكني أعتقد - وخاصة بغياب بعض هذه المجلات وحتى في حال حضورها - أن مجلة المعرفة يجب أن تتحمل مسؤولية تخصيص أبواب للمعرفة الفنية.

أما مجلة فنون والتي تصدرها وزارة الإعلام فهي مقتصرة على النشاطات المسرحية والتلفزيونية ومازلت أرى أن هذه المجلة التي يديرها فنان تشكيلي ناشط جديرة بأن تهتم بالنشاط التشكيلي أيضاً حتى ولو كان اهتمام قارئ هذه المجلة مركزاً على النشاط المسرحي والدرامي.

وأتمنى أن تدعم البرامج التلفزيونية الخاصة بالفنون التشكيلية، علماً أن بدايات التلفزيون السوري كان ثمة اهتمام واضح بهذا النشاط.

أما الصحافة اليومية فهي تنشر إخباريات وليس دراسات فنية كافية وأنا آمل أن تدخل هذه الدراسات في خطة الصحف اليومية لدعم النشاط الفني المتزايد في سورية.

٣- في سورية اليوم كما في العالم مؤسسات رسمية وجهات حكومية تدعم الفن وترعى الفنانين كالجامعات والوزارات والنقابات وغيرها

فما رأيك بعمل هذه المؤسسات؟

ليس هدف كليات ومعاهد الفن تخريج مبدعين دائماً، فالنشاط الفني يتطلب أولاً ثقافة لتقويم تذوق العمل الفني وتطويره، وهذه المؤسسات الأكاديمية تساعد فعلاً على تكوين المثقف الذي يستطيع أولاً أن يقرأ قراءة صحيحة العمل الفني، وخاصة أن هذا العمل يتطور ويتنوع بشكل انفجاري

فالطالب يحتاج فعلاً إلى ترميم ثقافته، وإلى صقل موهبته في المؤسسات التعليمية، وليس شرطًا أن تنجح هذه المؤسسات التعليمية في تكوين مبدعين، فليس كل من تخرج من كلية الفنون أو العمارة أو الآداب منتجًا مبدعًا، ولكن المردود الأول أن يصبح متلقيًا ومتذوقًا وناقدًا يساعد في دعم النشاط الفني والأدبي والمعماري، فإذا كانت كلية الآداب لاتخرج شعراء وكتّابًا بعدد طلابها فكذلك هي كليات الفنون والعمارة التي تسعى دومًا إلى تقوية الاختصاص.

أما بالنسبة للمؤسسات الفنية كالوزارات فإن مهمة هذه الوزارات احتضان المواهب ورعايتها وتشجيعها وتقريب المسافة بين الفنان والأديب وبين المتلقي، عن طريق رعاية المعارض وتشجيع الفنان والأديب، وإصدار المجلات الأدبية والفنية وإقامة المحاضرات والندوات، ولقد أعلنت وزارة الثقافة منذ إنشائها أن مهمتها ليس فقط رعاية المبدع بل ورفع مستوى التلقي والقراءة الصحيحة للأعمال الأدبية والفنية المنتجة

أما بالنسبة لنقابة الفنون والأفضل تسميتها اتحاد الفنون الجميلة فإن مهمتها رعاية مصالح الفنانين التشكيليين بوصفهم ممتهنين، فهدف النقابة هو رعاية الفنان وتنظيم نشاطاته والدفاع عن حقوقه ودعمه في ممارساته الفنية، وكان قصدنا من إنشاء النقابة تحويل هذه الرعاية والحماية من مؤسسات الدولة إلى الفنانين أنفسهم تحقيقًا لديمقراطية النشاط الفني، ونحن ندعو لدعم استقلالية هذه النقابة وتقديم المزيد من الدعم المادي لتحقيق أهدافها.

❖ على المستوى العالمي:

١- يكثر الحديث في المجال الفني عن أزمة الحداثية، كيف تنظرون إلى هذه الأزمة؟ وبرأيكم كيف يساهم الفنان العربي لتجاوزها في العالم؟

الفن الحديث خلق إشكالية في العالم بسبب انقطاعه عن الذوق العام، هذا الانقطاع الذي تجلى بالانفصال عن الطبيعة وعن الإنسان وعن المجتمع، أي عدم الالتزام، وليس المقصود هنا هو التزام قضية فقط، ولكن التزام وظيفة الفن الأساسية.

لذلك ظهرت اتجاهات تنادي باللافن

وبالفن ضد الفن، مما أوصل الفن إلى العدمية، بمعنى أننا أصبحنا في الفن نكرم اللاشيء واللامنطق وغير المألوف وغير المتوقع.

وغير ذلك من الدعوات العدمية التي نراها اليوم. وهناك من الكتاب من يدافع عنها أو من ينتقدها بشكل لاذع ويبحث عن مابعد الحداثية، دون أن يحدد تماماً ماهو الطريق لإنقاذ الفن من هذه العدمية.

المشكلة كما تبدو لي هي: فقدان الصلة بين العمل الفني والجمهور، أي المتلقي. فالمتلقي الذي نقدم له العمل الفني لم يكن في حسبان الحداثيين.

لقد تحدث النقاد من أمثال (بارت) عن موت المؤلف، بمعنى أن العمل الفني يصنعه المتلقي، الذي يقوم بإحالة العمل الفني وبتأويله، ولانعتقد أن هذا الموقف يخفف من مجانية العمل الفني وأزمته، هذه الأزمة أصبحت معروفة، ودائماً هي موضع معالجة بالنسبة للنقاد والفنانين وبالنسبة للمنظرين، وأصبح هناك من يبحث عن حلول لها من خلال فهم اتجاه مابعد الحداثية.

كان على الفنان العربي أن يساهم في إيجاد حل لهذه الأزمة، إما بالعودة إلى الأصالة التراثية، وإما بمحاولة تفكيك الأزمة الغربية وإيجاد حل مستوحى من تفاصيل الفن العربي.

وفي الحالة الأولى: لم يكن لدى الفنان الرصيد الكافي من المعرفة التراثية، كي يستطيع أن يحقق الأصالة، وكان على الباحثين أن يرمموا هذا النقص بتقديم المادة الأساسية لتصحيح مسار الفن العربي باتجاه عملية الإصلاح.

وفي الحالة الثانية: باشر الفنانون العرب كل بطريقته للتخفيف من مجانية الحداثية، بإدخال الحروفية أو إدخال بعض العناصر الشعبية المحلية أو الرموز التشكيلية التقليدية.

ولكننا نعتقد أن الفنان لايستطيع أن يسهم في تصحيح مسار الحداثية وحيداً بعيداً عن المنظرين العرب، وعن المؤسسات الفنية، كالوزارات والجامعات والمراكز الفنية وغيرها.

ولعل ما قدمناه من كتب مرجعية في مجال تنظير الفن العربي الإسلامي، قد يساعد الفنان على ممارسة تجربته الفنية بمعرفية كافية عن جمالية الفن العربي الإسلامي، سواء كان في التشكيل أو العمارة.

وكانت البداية كانت البحث في التسميات، بمعنى أن يكون واضحاً بالنسبة

للفنان العربي تسميات الاتجاهات والمدارس ومفردات المصطلحات، التي تكاثرت جدًا بتكاثر الاتجاهات الفنية والنزعات والتيارات.

لذلك عمدنا عن طريق مجمع اللغة العربية إلى إصدار أول معجم ثلاثي اللغات للمصطلحات الفنية التشكيلية، ثم أعقب ذلك إصدار ثلاثة معاجم في نطاق الفن التشكيلي والعمارة والخط العربي، صدرت في لبنان عن مكتبة لبنان للنشر كان لابد إذًا من الاتفاق على المصطلح، كي لايكون هناك تأويلات متباينة، تشف عن فهم متباين لمراحل تطور تاريخ الفن والعمارة في العالم.

ثم تابعنا البحث من خلال كتاب جامعي موسع ومزين بالصور، يعرض تطور الفن في جميع أنحاء العالم منذ العصور الحجرية وحتى اليوم. ومازال هذا الكتاب مرجعًا لطلاب كليات الفنون في العالم العربي، وأعقب هذا الكتاب كتب أخرى تتحدث بشكل خاص في تيارات الفن المعاصرة وعلاقتها بفنونها، فتم تقديم دراسات متعددة في كتب مرجعية صدرت عن طريق المجلس الأعلى للفنون في دمشق والقاهرة، تتحدث عن تأثير الفن العربي والبيئة الجمالية الإسلامية، على تيارات الفن الحديث منذ (دولاكروا) وحتى (بيكاسو).

كان لابد بعد هذه الكتب التي تعتبر أساسًا في المعرفة الفنية، أن نتحدث عن الجمالية العربية الإسلامية من خلال الفنون التشكيلية، وبشكل خاص من خلال العمارة والخط العربي والزخرفة (الرقش العربي)، فتم إصدار هذه الدراسات في كتب مرجعية صدرت عن مؤسسات عالمية أو عن دور نشر معروفة، ولعلنا أكملنا مشروعنا التنظيري بهذه المؤلفات

وتابعنا المسير في نفق الدراسات المعمقة في كتب تتحدث عن الحداثة ومابعد الحداثة، عن النقد وقراءة الصورة، عن الفن العربي المعاصر بين الهوية والاتباع... الخ

كان القصد: أن نقف مطولاً أمام العائق الأكثر أهمية في مجال فهم طريقة تطور الفن المعاصر، باتجاه الأصالة والجمالية الأكثر قبولاً في مسيرة الحضارة.

هل اقترنت هذه الدراسات بتطبيق عملي؟

لم تكن الكتابة في نظريات العمارة والفن وفي جماليات التشكيل والزخرفة والخط بعيدة عن الممارسة، فقد أتيح لنا الظرف الإداري والتعليمي المناسب الذي استطعنا من خلاله ترجمة هذه النظريات

والأفكار عمليًا وعن طريق ورشات الترميم ومشاريع الدراسة الجامعية، ومن خلال الندوات والمحاضرات.

ذلك لأن عملية البناء، ليست عملية شكلية وإنما هي عملية يقترن فيها العلم بالعمل، كما تحدث أبو حيان التوحيدي الذي أفردنا له كتابًا نتحدث فيه عن مفهوم الجمالية العربية الإسلامية عنده.

إن الرسائل الجامعية التي أشرفنا عليها، أسهمت إسهامًا جيدًا في تنوير الطريق إلى إيجاد فن أكثر مشروعية من الفنون التي سقطت في العدمية.

لأن التحول الجذري في نطاق الفن التشكيلي هو شكل جديد من أشكال الإبداع، يختلف عن أشكال الإبداع العربية الإسلامية التقليدية، ومع ذلك تبنت المؤسسات هذا الفن الجديد الذي فرضته الثقافة العالمية، وإذا كنا لانريد أبدًا أن نكون خارج نطاقها، ولكن ما نقف دونه هو التبعية الحرفية التي تفقد الفنان العربي حضوره الفاعل في مسيرة تطور الفن العالمي.

نحن نعتقد أن الفن العالمي: ليس هو الفن الأوربي فقط بل هو مجموعة الفنون في جميع أنحاء العالم، ومنها الفن العربي الذي يسعى لتكوين أسلوب متميز عن النشاط الأوروبي أو الأمريكي، ونحن نرى خصوصيات متميزة في المعارض والبيناليات الدولية يقدمها الفنانون الأفارقة واليابانيون والمكسيكيون وغيرهم وكل يحمل خصائصه التي تزيد الفن العالمي غنى.

فليس المقصود هو الابتعاد ومناهضة التيار الفني الأوربي، بل المقصود هو الالتفاف حول الفن العالمي الذي خرج عن دائرة أوربا، ومشاركتنا في المحافل الفنية العالمية الأكثر عالمية والمتعددة الجماليات.

هذا هو الهدف الأساسي في الإبداع الفني الذي يحقق التعددية ولايسعى إلى تمجيد النموذج الفرد الذي تفرضه التبعية.

٢- طرق مصطلح العولمة في جميع المجالات الحيوية كالاقتصاد والاجتماع وغيرها فهل هناك عولمة فنية برأيكم؟

هنا لابد أن أقول: إن ثمة فرقًا واسعًا بين العالمية والعولمة. فإذا كانت العالمية تعني تضافر الإبداع والإنتاج لتزكية الحضارة ورفع القيم الإنسانية، فإن العولمة اتجاه يفرض نفسه لمصلحة الطرف الأقوى، سواء كانت السيطرة في نطاق الاقتصاد أو حتى في نطاق الفكر والإبداع. ولقد تحدثنا كثيرًا في مجال التفريق بين العولمة التي تؤدي حتمًا إلى نوع من الصراع بين

الثقافات، وبين العالمية التي تعزز الحوار الثقافي العالمي، والتبادل الفكري المتكافئ، والمثاقفة النزيهة.

٣- هناك رأي يعارض استخدام مصطلح فلسفة الفن على اعتبار أن الفلسفة هي اتجاه عقلي صرف والفن شيء آخر، فما تعليقك على هذا الرأي؟

المقصود دائمًا بفلسفة الفن علم جمال الفن (الاستيتيك) وهو جزء من الفلسفة (الميتافيزياء) وعندما يقال فلسفة الفن فهذا يعني دراسة الأسس الجمالية لهذا النشاط الإبداعي، وبالنسبة للفن العربي الإسلامي، فإنه كما قلنا يختص بمفهوم جمالي تشكيلي متميز، شأنه في ذلك شأن الفن الصيني والفن المكسيكي والفن الهندي والفن الإفريقي فلكل جماليته ومفهومه الفني الخاص، وتمحورت الكتابة عن فلسفة الفن في كل من هذه المناطق والحضارات بدراسة جمالية الفن، دراسة تعتمد على العقل المنفتح على الإبداع التشكيلي، وليس العقل المنفتح على الأفكار العقلية المحضة كما درجت عليه الفلسفة القديمة. ومع ذلك نميز في كل ما قدمناه من دراسات بين الحديث عن جمالية الفن وبين فلسفة الفن، لكي نبتعد عن الالتباس بين مفهوم الفلسفة ومفهوم الجمال

٤- كيف ينظر الدكتور عفيف البهنسي إلى الحديث الدائر حول صراع الحضارات وحوار الحضارات، وبرأيكم كيف يمكن للعرب إثبات سمو حضارتهم وأصالتها وإقناع الغرب بعدم صحة التهم التي توجه كل يوم إلى العرب والإسلام في العالم؟

إن موضوع الحوار هو الشاغل الأساسي الذي يدفعني دائمًا للكتابة في علاقة الثقافة العربية بالثقافة الغربية والعكس، تحت عنوان الحوار الثقافي

لكن تيارًا ابتدأ صحفيًا في مقالات محدودة الأبعاد تتحدث عن صراع الحضارات وصراع الثقافات وانقلبت هذه المقالات إلى كتاب يحوي طروحات الآخرين في هذا المجال الذي قدمه (هانتنغتون) مما دفع به فيما بعد إلى تغيير وجهة نظره وتوضيحها على أنه لايقصد من مقاله حتمية الصراع، لذلك تحدث بعدها عن الحوار الثقافي الذي لابد منه لدعم الثقافة العالمية.

وحساسيتنا نحن العرب بصورة خاصة دفعتنا إلى تضخيم آثار هذا المقال أو هذا البحث . وجاءت حوادث أيلول في نيويورك لكي تزيد في الاعتقاد أن ثمة صراعًا ثقافيًا أو عقائديًا لابد منه بين الشرق والغرب، وكان رد الفعل بالنسبة للمؤسسات الثقافية العربية أن تنظم ندوات في جميع الأقطار العربية لتوضيح العلاقة الثقافية

بين الشرق والغرب وسعت هذه الدراسات لمصادرة الاعتقاد بأن ثمة صراعًا عقائديًا لابد منه بين العرب المسلمين والغرب، وأنا أعتقد أن الغرب يجهل فعلاً الثقافة العربية الإسلامية وأنه انفتح مؤخرًا بشكل عريض واسع على طرح الأسئلة لفهم المقصود بالثقافة العربية الإسلامية ودليل ذلك الإقبال على شراء الكتب والمراجع التي تتناول موضوع الحضارة العربية الإسلامية.

وهذا يدل أن الغرب لايخطط لصراع ثقافي أو ديني وقد تأكد ذلك مؤخرًا عندما وجدت الملايين من المتظاهرين في جميع عواصم العالم ينادون بالسلام مقابل الحرب، ويدافعون عن حق العراق بالسيادة والأمن من الغزو الأمريكي.

لقد استطاعت هذه الملايين باعتقادي أن تصحح الرأي المتعلق بالصراع وتؤكد أن اللقاء مبدأي بين شعوب وثقافات العالم، وأن هذه الملايين التي هتفت وتصدت لكل السياسات القمعية وللتدابير الأمنية المحلية ونادت بحق عربي، كانت في الواقع مؤشرًا على أنها إذ تنادي بالدفاع عن حقوق أساسية. فهي ترفض مبدأ الصراع وتؤمن بشرعية حقوق الإنسان.

اختتم هذه النقطة بالإلحاح على دور المؤسسات الثقافية في دعم الحوار الثقافي مع الآخر وفي سد النقص في فهم الآخر لحضارتنا وعقائدنا وسياستنا، وذلك عن طريق نشر الكتب الأساسية التراثية والحديثة باللغات الحية، ودعم المعارض الأثرية والفنية الحديثة أيضًا في جولاتها عبر العالم، وفي حضورها ومشاركتها في المعارض الدولية والبيناليات.

❖ هل من شيء تودون قوله إضافة لما ورد في الحوار؟

نعم.....

أود أن أشكر القائمين على مجلة المعرفة وعلى رأسهم الأستاذ حسين حموي، وأشكرك شخصيًا على إتاحة الفرصة لي اليوم أن أطل على هذه المجلة التي شاركت في تحرير أبحاث فنية فيها منذ بدايتها قبل أربعين سنة.

وبهذه المناسبة لابد أن أشيد بدور أول مشرف على تحريرها الأديب الراحل الأستاذ فؤاد الشايب.

❖ ❖ ❖

آفاق المعرفة

الذاكرة والتضليل الإعلامي
إسماعيل ملحم

البعد العاطفي في شعر محمد الحريري
محمد منذر لطفي

الأمن الغذائي في الوطن العربي
عبد الغفار نصر

النفس والكون والخلود في فلسفة المعري
د. سعيد يعقوب

عبد الغني النابلسي على مدارج الأدب والحياة
د. راتب سكر

أدب الطفل... رحلة في المخيلة
موفق نادر

الاصطلاحية الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر
سعيد شبار

مقامات الحريري: دراما كلامية وصناعة أدبية
عفاف يحيى الشب

المشهد الثقافي في سورية
إعداد: ميساء نعامة

نافذة على الوطن العربي
أحمد الحسين

كتاب الشهر

أعلام الفلك في التاريخ العربي
عرض وتقديم:
محمد سليمان حسن

الذاكرة والتضليل الإعلامي
(تزييف الوعي وتزوير التاريخ)

إسماعيل ملحم ❖

(١) تمهيد

لا يحتاج المرء إلى الكثير من التدقيق فيما تبثه وسائل الإعلام الأمريكية كي يرى أو يستنتج تركيزها على الفعاليات العقلية والنفسية للجمهور الأمريكي بخاصة، ولسكان الكرة الأرضية بعامة. فبالإضافة لما تحدثه من تشويش في نقل المعلومات وفي انتقائها فهي تركز على الشخصية الإنسانية بجوانبها كافة. فمن استغلال الذكاء البشري وأساليب الترغيب والإغراء التي تستخدمها لشراء الأدمغة وحرمان البلدان الأخرى منها، إلى التلاعب بالذاكرة البشرية وإحداث الإرباك فيها لتحريفها وتزييف الصور التي تختزنها بأساليب

(❖) إسماعيل ملحم: باحث من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية البحوث والدراسات

وأشكال مختلفة، منها غسل الأدمغة التشكيك في الذكريات على المستويين الفردي والجمعي، وغير ذلك من وسائل الهدم للجماعات البشرية وخرق تماسكها الداخلي والتلاعب بالعقول ومن ثم بالثروات والمقدرات..

فحين يحمل الغرب ممثلاً بحكوماته على اتجاهاتها المختلفة وعلى الرأس فيه الولايات المتحدة الأمريكية على مايدعى العنف والإرهاب وخرق حقوق الإنسان وشرعة الأمم المتحدة، ينسى ويطلب من الآخرين أن يتناسوا إرهابه وممارساته للعنف عبر تاريخ يمتد إلى بداية عصور الاستعمار الغربي، من الاستعمار المنظم والممارسات الوحشية في قارتي آسيا وافريقيا وفي أمريكا الجنوبية إلى الحروب العالمية. من حرب فييتنام ومساندة المشروع الصهيوني في فلسطين وتبنيه وانتزاع شعب كامل من أرضه واستباحة مقدساته، مرورًا بالمجازرالتي هي أكثر من أن تعد أو تحصى، إلى شن حرب عالمية ضد العراق وحصاره وحرمان سكانه من أبسط حاجات العيش والحياة. إلى الصراعات في البلقان إلى غزو أفغانستان... وبين هذه وتلك من الحروب البربرية والوحشية خطف الطائرات الكوبية وغزو غرينادا وخطف رئيس جمهورية بناما بعد غزوها. أمام ما تبثه وسائط الاتصال الغربية من معلومات يوظفها لخدمة أهدافه القريبة والبعيدة، وأمام ما يمتلكه من تقدم تقني ومن تحكمه بالمعلومات التي يطلقها وفق مبدأ انتقائي ميكيافيللي يتبادر إلى ذهن الباحث الكثير من الأسئلة بل الأسئلة التي لا تنتهي أمام واقع مليء بالمفاجآت، ويعدُ دومًا بالكثير من التفجر المعرفي.

وهذه الأسئلة جميعها لا تخفي قلق الإنسان ودهشته مما يجري. وأول هذه التساؤلات يتناول الإفراط في كمية المعلومات وثورة الاتصال ألا يؤديان إلى قتل المعلومة نفسها؟ ثم أن هذا السيل العرم من المعلومات التي تتدفق بوتائر متسارعة ومتلاحقة هل يتناسب مع قدرات الإنسان الحسية والعقلية؟ وليس ذلك فحسب، مهما كان الجواب، فمخازن المعلومات وطرائق تصديرها للمعلومة وتسخيرها والتكنولوجية المستخدمة في برمجتها وتسويقها ألا تضع مستقبل الذاكرة البشرية على المحك وفي دائرة الشك؟ فحين تستطيع الشرائح الممعنة في الصغر أن تختزن من المعلومات مالم يخطر على ذهن بشر من قبل، فأية نجاعة تبقى للذاكرة البشرية؟

كلّها تساؤلات تسوّغ تحديد الذاكرة تعريفًا وآلية ووظيفة. فهي من دون قدرات الإنسان كافة أكثر تأثرًا، لأنها ليست فعالية مكرسة لتكوين الصور الذهنية وحفظها

فحسب، وإنما لها وظيفة أشمل وأكثر أهمية تتمثل بامتلاكها للديناميات التي لا تكفي بتلقي الصور والمعلومات، بل تقوم أيضًا بإنتاج عقلي يتمثل بتنظيم المعلومات واستعادتها. ولابد في الحديث عن الذاكرة من مقاربة الضلالات التي يمكن أن يقع بها الإنسان جرّاء خداع الذاكرة من جهة، وقوى التزييف الخارجية من جهة أخرى.

وليست لضلالات الذاكرة آثار على الفرد فحسب، بل قد تنسحب على الذاكرة عندما يتعرض تاريخ الجماعات البشرية للتحريف والتزوير.

(٢) من الذاكرة إلى التذكر:

لا يختلف اثنان حول أهمية الذاكرة للجنس البشري، فلو لم تكن للإنسان هذه القدرة على التذكر فكيف كانت ستبدو حياته؟ وعلى أي نمط من أنماط الحياة كانت ستستقر عليه الجماعات البشرية لو امّحت من أذهان أفرادها الذكريات؟

مما لا شك فيه إزاء هذا الفرض أن الإنسان سيرتد إلى أنماط سلوكية بدائية جدًا لا تشتمل إلا على أبسط الارتكاسات، وسيفقد الفرد قدرته على التوقّع الذي يعتمد في جوهره على مالديه من خبرات سابقة، وستصبح حياته رهن اللحظات الآنية التي يحياها ويفقد المستقبل والقدرة على التنبؤ ببعض صوره وفي أية إمكانية على التحكم ببعض جوانبه.

الشخصية الإنسانية- سواء كانت شخصية الفرد البشري، أو الشخصية الجمعية وطنية أو قومية- تتصف بصفتين رئيستين هما الفرادة والتميز. وهاتان الصفتان هما أساسًا نتاج لا يتعلق بالوراثة إلا بحدود جد ضيقة وإنما هما نتاج العادات التي تتكون بفعلي التعلّم والتذكر. والعادة، في هذا الذي نقصده، تشتمل إلى جانب الأداء الحسي والحركي على جوانب معرفية ووجدانية. كل هذا يأذن بربط القديم بالجديد من خبراتنا وهو يشكل الوظيفة الأساسية للذاكرة. وبقدر مايكون لدى الإنسان من خبرات مختزنة ومتمثلة في سلوك الفرد وقدرته على إعادة تنظيم هذه الخبرات واستخدامها استخدامًا مناسبًا تصبح الحياة أكثر سهولة واحتمالاً وأقدر على الإنتاج بأشكاله المختلفة..

والذاكرة- كما يقول بلوندل- إحدى الخصائص الإنسانية ويدين وجود الكائن البشري في حياته الحاضرة في جانب كبير منها للخبرات التي تراكمت لديه، سواء كان منها المباشرة وغير المباشرة، كما أن استجاباتنا إزاء أي موقف من المواقف مرهونة في جوهرها بخبراتنا الماضية. بين (هنّري برغسون) دورالذاكرة في عملية إدراك العالم الخارجي والتكيف معه بقوله: «لنقل أولاً أننا وضعنا الذاكرة أي إبقاء الصور الماضية، فستختلط هذه الصور باستمرار مع إدراكنا للحاضر وتتمكن حتى

من أن تنوب منابه، لأنها لاتحتفظ بذاتها إلا لتغدو نافعة.

وتتضخم هذه التجربة تدريجيًا بدون انقطاع وستنتهي بتغطية الأخرى وغمرها، ولاجدال أن غور الحدس الحقيقي والآني- إن أمكن القول- الذي يتفتح عليه إدراكنا للعالم الخارجي هو شيء تافه بالقياس إلى ما تضيفه إليه ذاكرتنا».(1)

لكن فهم طبيعة الذاكرة وآلية عملها ووظيفتها الحيوية والمعرفية قد عرف تطورات كبيرة في القرن الماضي بعد أن أخذ التجريب يصبح الأساس في مناهج الدراسات النفسية، ومن أهم هذه التطورات التي حدثت، ماذهبت إليه بعض مدارس علم النفس من أن ذاكرة الإنسان لاتختزن الخبرات التي تخصه كفرد أو التي تعود في الأساس لخبراته الشخصية، بل أن البحث في الطبيعة المادية للذاكرة لم يلغ الحديث عن ذاكرة الإنسان التي تختزن إضافة لخبراته الشخصية، خبرات النوع أيضًا. وهو مايدخل في باب الذاكرة الجمعية على مستويات اجتماعية مختلفة وهي مسؤولة عن مايدعى بالسلوك الرسّي أي السلوك المكتسب من النوع، والذي يتجلى في السلوك العقلي للطفل حين يكون مشابهًا لسلوك الإنسان البدائي.

وفي العودة إلى بدايات علم النفس واستقلاله عن الفلسفة والدراسات الاجتماعية الأخرى، حيث سادت نظرية «الملكات النفسية» ردحًا طويلاً من الزمن، وظهرت تصنيفات متعددة لهذه الملكات ودعي أحدها بملكة الذاكرة. قد ارتبطت هذه النظرية بأشكال من التعلّم اعتمدت على ما كان يعرف بصقل الذاكرة وتدريبها وترويضها على الحفظ وعلى أساس من ذلك كانت أنشطة الحفظ والتسميع أهم الأنشطة التي تقوم عليها عملية التعلّم إن لم تكن هي الوحيدة دون غيرها. وليس بعيدًا عنّا ذلك العهد الذي مازلنا نذكر طرائفه وأخباره ونوادره، حين كان يقسر المتعلم من الأطفال على حفظ ألفية ابن مالك ومطولات القصائد فيرددها كالببغاء دون أن تولية المدرسة أي عناية لفهم ما يحفظ واستيعابه وتوظيفه في مهارات لغوية مناسبة.

ومع التقدم في أبحاث علم النفس ابتداء من أبحاث عالم النفس المعروف (وليام جيمس) المتعلقة بالذاكرة منذ بدايات القرن العشرين، أخذ علم النفس بالابتعاد عن نظرية الملكات لعقمها ولعدم مصداقيتها بحسب الأبحاث التجريبية. وتبع ذلك تلاشي الاعتقاد بأن الذاكرة تشغل حيزًا مستقلاً في النفس البشرية، فاتجهت الأبحاث إلى أن النفس تتكون من

(1) هنري برغسون: المادة والذاكرة- ترجمة أسعد درقاوي- وزارة الثقافة.

عدة فاعليات منها فاعلية التذكر .أي أن التذكر عملية تحديد خصائصها ومراحلها كونها سلوك فاعلي وظيفي. وقاد هذا الاتجاه إلى اعتبار الذاكرة مجرد افتراض لأنه لا يمكن العثور عليها وإنما يستدل عليها استدلالاً من خلال النتائج. أما ما كان يفتقد من التدريب والاستظهار هو تدريب للذاكرة لتحسين أدائها فقد اتجه إلى فعل التذكر نفسه. ومع تنامي هذا الاتجاه صار الإقلاع عن صب المعلومات وحقن ذهن المتعلم بها واجبًا تحث عليه الأبحاث التجريبية التي تؤكد على أهمية تهيئة المناخ المناسب لتحسين قدرة المتعلم على الاحتفاظ بصور الأحداث والأشخاص واسترجاعها في الوقت المناسب، وأن يتم بين عمليتي الاحتفاظ والاستفادة فعل التعرّف على صور الماضي وتحديدها من حيث زمان حدوثها ومكانها.

وتتجلى البداية في فهم عملية التذكر بالتفريق بين ما يعرض أمامنا من أحداث وظواهر وأشخاص وما نحتفظ به من هذه الأمور. فالسيل الهائل والذي لا ينقطع من الإحساسات التي تقتحم الحواس والتراكم المستمر من الخبرات لايحتفظ به كما هو في الدماغ - بتعبير الماديين- ولا في جزء من النفس.

ويخضع الاحتفاظ لعملية انتقائية اصطفائية تتأثر بالاهتمامات الفردية والظروف والمناخ الاجتماعي. ووفق سلم أولويات عند الشخص ويكون هذا الاحتفاظ ذا هدف يرتبط، غالبًا، بعملية استرجاع الصور أو بعضها في فترات متفاوتة عند الحاجة، ولا تكون عملية الاسترجاع شاملة بالضرورة لكل مااختزن حول موضوع ما، أولما ظننا أنه اختزن. وفي الحالتين ترتكز عملية التذكر على قدرة المرء في تنظيم المعلومات التي ترد إلى الذهن واختزانها لمدد طويلة أو قصيرة...

(٣) تحريف الذكريات:

ما يختزن من ذكريات لا يكون صورة طبق الأصل- عما حصل لكنه يبتعد قليلاً أو كثيرًا عن الواقع تبعًا لعدد من العوامل والمؤثرات، منها مايتعلق بموضوع الذكرى نفسه من حيث ما يتمتع به من جاذبية، ومن حيث وقوعه في دائرة اهتمامات الفرد وملامسته لحاجة من حاجاته ودرجة الإثارة التي يتمتع بها. كثيرًا ما يجد المرء نفسه في مواقف يطلب إليه أثناءها استرجاع ماشاهده أو سمع به أو عنه من حوادث وأشياء كان شاهدًا عليها فلا يجد لنفسه عذرًا لعدم البوح، كأن يطلب إليه الإدلاء بشهادة عما حدث، ليس قبل ساعة من اللحظة الراهنة أو قبل ساعات فقط، وإنما قد يكون ذلك قبل أسابيع أو شهور أو سنوات. وتسبب الشهادات عادة إشكالات ومشاكل. ويتعرض الشاهد للاتهام بأنه متحيز أو كاذب أو مزور...

مع العلم أن ما يحصل في ابتعاد الشاهد عن حقيقة ماسئل عنه يكون مرده بعض خصائص عملية التذكر نفسها. وقد يأتي ذلك بسبب من عوامل ذاتية لها دور أساسي في عدم دقة استعادة الذكرى، إضافة لما ذكر آنفًا، بما يتعلق بالعوامل المتعلقة بموضوع الذكرى.. فالحالة النفسية للشاهد، مثلاً، في لحظة تثبيت الذكريات أو في لحظة الاستعادة أو في اللحظتين معًا والحالة الجسمية والصحية ومستوى الشاهد العقلي ومعلوماته حول الموضوعات السابقة واللاحقة لموضوع الذكرى، وموقعه الاجتماعي والمكانة التي يشغلها داخل الجماعة ودوره فيها، وكذلك درجة وعيه وفهمه لذاته وتقديره لها.. كلها عوامل لها علاقة في تحريف الذكريات.

فليس مستغربًا، والأمر كما سبق، أن تختلف شهادة كل من شهد واقعة بعينها، وإن كانت رواية كل منهم تستند إلى مشاهدة الحدث في الوقت نفسه، هذا إذا تساوى الشهود من حيث العوامل الذاتية لكل منهم فكيف إذا كان هناك اختلاف في جانب أو أكثر من ذلك..

من الناحية العملية يستحيل على الشخص مهما كان دقيقًا أن يستعيد استعراض أحداث ماضية كما حدثت فعلاً.. ولو حدث ذلك في زمن قريب جداً. فالماضي لا نتعرف عليه إلا جزئيًا لأن الذاكرة كما يصفها (شارل بلوندل)[٢] سرعان ماتكون خؤونًا، بفعل ما يصاحب استعادة الذكرى من عادة فاعلية التنظيم. إذ أن الذاكرة ترمّز مافاتيها وتصنفه في أصناف عامة، وهذا يؤدي بالشخص للقيام بتمييز مغلوط. فكثيرًا مايدلي الشهود أمام القضاء بشهاداتهم وهم يعتقدون أنهم صادقون بينما هم في واقع الحال يكذبون دون أن يدروا وهذا ما يطرح علينا مسالة ضلالات الذاكرة أو انحرافها، وقد حذّر (البروفيسور شاكتر) من ذاكرة الشهود أمام القضاء خصوصًا إذا ماخضعوا لأسئلة إيحائية في أثناء استجوابهم. فصيغة السؤال في اللحظة الحاضرة كثيرًا ما تؤثر في ذكريات اللحظات الماضية. كما أن نوع التخيلات التي تكون حاضرة في ذهن الشخص في أثناء خزن الذكريات كثيرًا ماتؤثر في إعادتها. والمسائل الإيحائية التي يطرحها المحقق كثيرًا ما تتدخل في تغيير الذكريات وانحرافها. فانحراف الذاكرة ليس أمرًا عارضًا لأشخاص دون غيرهم، بل هو حالة عامة بين الناس وإن كان بعضهم أكثر استعدادًا لذلك من غيره [٣]

وكثيرًا ما قد تؤدي بعض المثيرات الخارجية إلى تخيل حدث وهمي مختلق

(٢) شارل بلوندل: علم النفس الجماعي- ترجمة حكمت هاشم- دار المعارف- مصر.
(٣) ليزا غارنييه: التاريخ الطبيعي للذكريات- ترجمة محمد ياسر منصور- الثقافة العالمية ع ١٠٥ص٦٦.

وأنئذ تأتي الفرصة لدى الشخص لاختلاق ذكريات لا أساس في الواقع لها. كما أن تكرار أمر كاذب يخلق وهمًا عند صاحبه أو من تعرض له يؤدي إلى اختلاق ذكريات أيضًا..

ويلعب التكوين العصبي للشخص دورًا هامًا في عملية انحراف الذكريات. يقول (شاكتر):

«يبدو أن بعض مناطق الدماغ لها دور قوي في انحراف الذكريات، فبادئ ذي بدء تخزن الأحداث في الذاكرة داخل الشبكات العصبية، ويتوضع بعضها نوعًا ما فوق البعض الآخر.. فالذكريات الجديدة تتأثر حتمًا بالذكريات القديمة. وقد أصبح الآن من الممكن إدراك دور كل منطقة من مناطق الدماغ في سياق الترميز أو التشفير تتيح معرفة درجة النشاط في بعض أجزاء الفصين الجبهي والصدغي، والتنبؤ فيما كانت إحدى التجارب ستحفظ بالذاكرة أو تنسى بعد قليل».[٤]

ويفسر علماء نفس الطفولة والمراهقة أكاذيب الأطفال بهذه الأسباب التي ذكرت أعلاه أي بعدم بلوغ المناطق الجبهية والصدغية للدماغ حد النضج الكافي، وبذلك لاتكون فعالة من الناحية الوظيفية إلا بعد دخول الإنسان مرحلة المراهقة.

ولا ننسى في هذا المجال حالة النسيان وهي وظيفة نفسية عند الإنسان وقد تستفحل فتصبح داء يطوح بالذاكرة كلها.. أيضًا لابد من تذكر أن الذاكرة سريعة العطب وهو ما يجعلنا كبشر ضحايا التضليل الإعلامي الذي يعمد إما إلى تضخيم الذكريات أو إلى محوها أو انحرافها.

(٤) التضليل الإعلامي:

التحكم بالمعلومة ترويجًا وتعريفًا وكمًا يمكّن القوى المتحكمة بها وبوساطة وسائل الاتصال من الاستمرار في نهب العالم بحماقة يروّج لها إيديولوجيو البنك الدولي هذا ما قاله (ديفيد ويليس) في كتابه (رؤية تشاؤمية للألفية الثالثة).

فما لا شك أن سطوة الإعلام تلعب دورًا أساسيًا في تشكيل الرأي العام والتغليط الإعلامي تستخدمه مراكز الهيمنة سلاحًا في الاغتيال المعنوي. وبمقتضاه يصبح بالإمكان تصفية الخصم سياسيًا. وليس بعيدًا عن الأذهان تلك القصة التي افتعلتها وسائل الإعلام في الولايات المتحدة الأمريكية بعد ثلاثين دقيقة فقط من وقوع (انفجار أوكلاهوما) وذلك بالطريقة الذي بث فيها الخبر عندما أعلنت أن اثنين من أصحاب الملامح الشرق أوسطية شوهدا

(٤) م-س: ص٦٨.

وهما يهربان في سيارة من مكان الحادث، وقد أسهمت هذه الدسيسة بدور فعال في توجيه الرأي العام وتحريضه عندما وجه أصابع الاتهام بسرعة إلى العرب والمسلمين، ومنذ اللحظات الأولى مع ما صحب ذلك من تداعيات سياسية معروفة كان من أهمها وقوع ٢٠٠ حادثة اعتداء على العرب والمسلمين خلال الساعات الخمسين التي أعقبت الانفجار، حسب مصادر المجلس العربي الأمريكي. (٥)

(٥) ثورة المعلومات وتشويه الذكريات:

ماهو دور الذاكرة في عصر الحواسب الالكترونية وثورة المعلومات؟ وهل أن التوسع في وسائل تخزين البيانات الألكترونية سيجعل الإنسان في وضع يستغني فيه عن عملية التذكر؟

أدى التفجر المعرفي والتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم المختلفة إلى تحويل كوكب الأرض بأكمله «من عالم متناه من الحقائق اليقينية إلى عالم لامتناه من الشكوك» كما يقول (ايليابر يغوجين) أحد الحاصلين على جائزة نوبل. (٦)

فقدأحدثت وسائل الاتصال فجوة معرفية تزداد باستمرار مما أوقع البلدان الفقيرة في فخ التقصير وعدم القدرة على اللحاق بالبلدان المتطورة.

ولم يقف الأمر عند السبق الكبير في مجال الاتصال الذي أحدثه التقدم التكنولوجي المذهل وإنما قد تعدى هذه الحدود لتقوم وسائط الاتصال ومخازن المعلومات بعملية تزييف مقصودة للذاكرة البشرية طالت ليس الذاكرة على المستوى الفردي أو الشخصي للفرد فحسب وإنما طالت الذاكرة الجمعية أيضاً، فغدا التلاعب بالذكريات أحد أهم الأهداف التي تسعى لتحقيقها الإيديولوجية المسيطرة في محاولة جادة ومحكمة تغسل أدمغة الأفراد وتدخل الشك إلى ماتختزنه من معارف وصور مهما تمتعت به هذه المعارف والصور من مصداقية وثبات وقرب من اليقين، ومثل هذا التلاعب سيقود شيئاً فشيئاً إلى التغيير في العقائد والاتجاهات..

في كتابه (القفص الذهبي) فضح (جورفيدال) ماكان قد بيّته الرئيس الأمريكي روزفلت في أثناء الحرب العالمية الثانية من نوايا للدخول المباشر في هذه الحرب على الرغم من معارضة الشعب الأمريكي إذ كان ٨٠٪ من أفراد الشعب الأمريكي آنئذ غير راغبين في تورط بلادهم في هذه الحرب بخاصة بما كان يجري في أوروبا. وإذ لم يكن باستطاعة الرئيس الأمريكي التقليل من نسبة

(٥) فهمي هويدي: الورقة العربية- المستقبل العربي- ع ٢٠٢ ص٩٦.
(٦) نبيل علي: الثقافة وعصر المعلومات- عالم المعرفة- ع: ٢٦٥- ص١٩.

المعارضة، فإنه استغل تورط اليابان في حملتها لاحتلال الصين، فأمر الأسطول الأمريكي بمناوشة اليابانيين واستمر بذلك حتى اضطرت اليابان أن تقصف قاعدة (بيرل هاربر) مما استثار الرأي العام الأمريكي وغيّر من اتجاهه نحو المشاركة في الحرب. وقد فضح الكاتب نفسه ادعاء (هاري ترومان) في نهاية الحرب العالمية الثانية حين قال أنه كان مضطرًا لإلقاء القنبلتين الذريتين على هيروشيما وناغازاكي تجنبًا لموت مليون أمريكي فيما لو غزت اليابان أمريكا، علمًا أن كلاً من الجنرالين (ايزنهاور) و (نيميتز) قد عارضا قرار ترومان، لأن اليابانيين كانوا قد خسروا الحرب فعلاً وأنهم مستعدون للاستسلام منذ أيار ١٩٤٥[٧].

وقد رسخت هذه الادعاءات في أذهان الأمريكيين وأخذت (هوليود) بتدعيم ذلك من خلال إنتاجها السينمائي تزور الحقائق وترسخ معلومات مغلوطة ومشوهة ولم يطل تشويه الذكريات هذا الشعب الأمريكي فحسب بل عم غيره من شعوب القارات الخمس.

ومع تطور وسائل الاتصال وتقنيات نقل المعارف وتراكمها وطرائق تخزينها وتسويقها سلك التضليل طرائق وأساليب أكثر تأثيرًا وأشد مضاء وأخذ التلاعب بالذكريات طريقه ليصبح إحدى أهم استراتيجيات السباق الإعلامي.

كل ذلك نجد برهان ما ستؤول إليه مؤثرات الإعلام بوسائله المتنوعة في أمثلة يستطيع المرء أن يقرأها في مجالات متعددة. تسلك أساليب التسلية والترويج وملء أوقات الفراغ طريق تحريف الذكريات وتشويهها وتغيير صورها لتأدية أغراض لاتخدم ما رسخ في ذهن البشرية من حقائق وثوابت عن الماضي، وإنما تخدم أهدافًا سياسية تستثمرها مراكز القرار والهيمنة سلاحًا ذا فاعلية أشد فتكًا من كل أسلحة الفتك والتدمير.

وتبدأ عملية التحكم في مسار فاعلية التذكر ابتداء من تقديم المثيرات والإشارات بما تملكه من عناصر الجاذبية والتشويق والإثارة تحفز الذهن لتقبل صورها الجديدة المحرّفة.. ويتناول تأثيرها عملية التذكير من بداياتها ابتداء من عملية الحفظ واختزان المعلومات المعدّة سلفًا وانتهاء بعملية استعادة الذكريات وتحدث تشويشًا على ذكريات كانت راسخة وتشكل جزءًا من ذاكرة جمعية تكتسب أهميتها من القيمة التاريخية ذات الأبعاد الوطنية والقومية لتسهم في انحراف هذه الذكريات وتشويهها، وقد يؤدي بها الأمر إلى محوها وإزالتها وكأنها لم تحدث أو أنها تفقد

(٧) أخبار الأدب ص ١٦- ١٠/١٢/٢٠٠٠.

أهميتها حين يتناول الأمر الشك فيها وزعزعة اليقين الذي كانت تتمتع به. فالتلاعب بمثيرات البيئة والوسط الاجتماعي أصبح يشكل أحد أهم خصائص تيار التحكم ذا الصفة الدولية الذي عرض ويعرض الذكريات لتصير نهبًا لاحتكارات تعمل من خارج الحدود وعبر القارات والمحيطات..

وإزاء زخم المعلومات والمثيرات الخارجية والدعاية المنظمة تقع قدرات الفرد في قبضة الإثارة فيفقد السيطرة على الوسائل والإمكانات التي تسمح بالوجود من أجل ذاته وهو مانلمسه في وقوع الحياة النفسية للفرد في فخ القوى المهيمنة على وسائل الاتصال. يلخص أحد الروائيين الأمريكان هذه الوضعية الإعلامية بوصف ما تقوم به شركة (والت ديزني)- التي سنستخدم بعض صورها فيما بعد- بقوله:

«إن هذه الشركة سوف تفترس العالم، كما افترست أمريكا من قبل، بدءًا من الشباب»[(٨)]

ولا تكتفي استراتيجيات التلاعب بالذكريات وتشويهها بما تقدم ذكره من تحريف وتشويه بل إنها باتت تشكك بالذاكرة أو بفاعلية التذكر من خلال ما تدعيه من أن الذاكرة هذه باتت غير ضرورية وأنه قد جرى الاستغناء عنها بوسائل خزن المعلومات والبيانات الإلكترونية المذهلة. فقد وصلت السخرية حدًا سمح بالقول:

إن القلة القليلة من حفظة جدول الضرب ستكون ضمن قائمة احتياطي الأمن القومي التي يحتفظ بها البنتاغون بغرض اللجوء إليها في حالة انقطاع التيار الكهربائي عن شبكة الحواسب الإلكترونية الهائلة التي أوكل إليها المجتمع الأمريكي إدارة شؤونه»[(٩)].

لكن ذلك مهما بدا قابلاً للتصديق فإنه لايمكن أن يلغي الذاكرة البشرية وإلا فإن حياة الإنسان على كوكب الأرض تغدو في مهب الريح. وأن خطرًا ما حقًا سوف يعيد البشرية إلى حالة بدائية فتسقط الحضارة في بئر لاقرار لها. فما دام الإنسان هو الذي يصنع التكنولوجيا ويكتشف قوانين جديدة فلا يمكن أن تنحى الذاكرة جانبًا وهو ما يقودنا إلى العودة للبحث عن سبل تنشيط فاعلية التذكر.

(٦) الذاكرة والتعلم:

في ظل الهيمنة الطاغية والدعاية الصاخبة للنظام العالمي الجديد الذي تكاد تمسك بخيوطه كافة إيديولوجية براغماتية

(٨) خلدون النقيب: المستقبل العربي- ص ١٢٣- ع ٢٦٨.
(٩) نبيل علي: م ص: ص١٢.

حيث يشكل رأس المال الدماغ المسيّر لأنشطة اقتصادية واجتماعية وسياسية لا تجد كبير عناء عن المسوّغات لسلوكها. وحيث تصبح العولمة عنوانًا مهيمنًا يطغى على الخصوصيات الثقافية للشعوب، كونها - أي العولمة - تستخف بالزمان وتحث الخطى وتبتكر الوسائل في فعل دائب لتحذف التاريخ الإنساني - تاريخ الحضارات - من قواميس الدول عبر تسميات براقة، ظاهرها ديانة وباطنها خيانة، من مثل ثقافة السلام، العقلانية وغيرها، فأية ثقافة هذه التي يزعم مركز العولمة أنه يمثلها ويعممها إذا علمنا أن أكثر من ١٥٠ حربًا إقليمية أو أهلية قد نشبت منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، وأن معظمها كان لمروجي ثقافة السلام اليد الطولى لتحريكها وإستغلال نتائجها. وأية عقلانية هذه التي تقود إلى أنسنة الروبوت بوهب هذا الأخرس الأصم ذكاء اصطناعيًا في الوقت الذي تسعى فيه إلى روبتة الإنسان.(١٠)

تتدرج دعوتا العقلانية وثقافة السلام في الحلم الليبرالي الذي نبع من مشروع التنوير الذي يتلخص بتحديث المجتمع الذي من شأنه أن يؤدي إلى اختفاء الحروب، وقد تجدد هذا الحلم فيما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. ومع بداية الألفية الثالثة يراود التحديثيون حلول مرحلة من السلام المستمر. ويبدو أن علماء السياسة في الغرب يكادون يجمعون على أن الديمقراطية المستقرة من غير المرجح أن تقوم حرب بينها.(١١)

لكن هذا الحلم اصطدم باستمرار بعبث الأيدي الخفية التي تحرك الاقتصاد ومعظم النظم الاجتماعية وأمور البيئة على الرغم من الثراء المعرفي ووفرة المعلومات وقدرة النظم ودينامية التنظيمات وسرعة القرارات. وهذا يعيد لفاعلية التذكر أهميتها في تشكيل الشخصية الإنسانية. لأن الإنسان هو كائن زماني في جوهره، وهو ما توضحه الحداثة النفسية.. فالديمومة من شأن الذاكرة، أما الواقع الوجودي فهو شبكة مليئة بالفجوات والفراغات وليس غير الذاكرة من يرتق الأنسجة الممزقة وتسبغ عليها شيئًا من الوحدة التسلسلية أو التضامن الشبكي.(١٢)

وتقوم عملية التعلّم لا على المعلومات الجديدة وإنما على تعبئة مجموع المعارف المحفوظة في الذاكرة الطويلة الأمد وتكاملها مع أنها تبدو غير متجانسة - يتم في الذاكرة القصيرة الأمد. فأن نتذكر

(١٠) م ص: ص ١٣.
(١٢) مطاع الصفدي: الفكر العربي المعاصر ص١٥ - العددان (١١٦-١١٧).

فإنما نتذكر شيئًا قد تعلمناه أي احتفظنا به فالتعلم والاحتفاظ والتذكر - كما يقول (ر.س. ودورث) مراحل ثلاث متعاقبة لعمل الذاكرة.

وتكتسي عملية التعلم أهمية هامة في عصر تتزايد فيه المعلومات بسرعة فائقة وتتدفق بشكل غزير «بينما لا تزال حواسنا وقدراتنا الذهنية ثابتة كما هي، وهذا يتطلب استخدامًا أفضل لهذه الموارد حتى لا ينسحق الإنسان أمام عصر المعلومات الجارف»(١٣).

وللتذكر دوره الهام في علاقة التأثير والتأثر مع العمليات المعرفية المختلفة التي تسهم في عملية التعلم من إدراك وانتباه وذكاء وتفكير ومحاكمة.

فحسن الاحتفاظ يحسن من الإدراك لذلك قيل لا إدراك غير مشرّب بالذكريات، وينهج التعلّم الناجح لتحسين الاحتفاظ في مراحل التعليم الأولى على الخصوص في نوع من التعلّم يدعى التعلّم الإدراكي الذي يستخدم المعينات البصرية والسمعية. وهذه العلاقة بين الذاكرة والإدراك تتعزز في تحسين عملية الانتباه الذي يركّز الحفظ، كما أن ذلك لا يتم في معزل عن فاعلية الذكاء الضرورية للكشف عن التحايزات فيما ندركه ونحتفظ به وفي اكتشاف أفضل النظم في التذكر لربط المعلومات واكتشاف ما بينها من علاقات ضمنية تشكل الخيط الناظم لما نحفظه. وللتذكر أهميته أيضًا في التعلم المدرسي، فقياس مخرجات التعليم لا يتحقق إلا عبر قياس مستوى الحفظ والإعادة أو التعرف.

والتذكر يشكل القاعدة الأساس في مستويات الأهداف التعليمية التي تتراتب اعتبارًا منها (الفهم والاستيعاب، التحليل، التركيب، التقويم والنقد). هذا في مجال الأهداف المعرفية أما في مجال الأهداف الوجدانية فأحكام القيمة لا تصدر إلا عن سلوك تم وعيه وتذكره. وتتوالد هذه الأحكام من خبرات سابقة أي من ذكريات.

(٧) وسائل الاتصال والذاكرة:

يرى (سكنر) أن التطور الثقافي في الوقت الحاضر ماهو إلا مجموعة ممارسات تجري في سياق اجتماعي. وعملية التنظيم تقوم على مايسمى بضبط السلوك سواء كان ضبطًا (ذاتيًا) أم كان انضباطًا (ردًا على ضبط خارجي).

وهذه المقدمة التي تربط السلوك بالظروف المحيطة تؤدي إلى نتيجة مفادها أنه بالإمكان وضع أساليب لضبط السلوك البشري وبالتالي ضبط الثقافة.

وتسهم وسائل الاتصال المختلفة على التلاعب بالظروف البيئية بطرق متنوعة

(١٣) نبيل علي: م.س. ذ- ص ٨٨.

وقوية، بخاصة أن ميزانيات الإعلام قد تنامت بشكل متزايد في بلدان مختلفة. فأصبحت لدى بعض الدول المتقدمة مساوية لميزانيات الدفاع تقريبًا. فالولايات المتحدة يبلغ رقم اقتصادها الإعلامي أكثر من خمسة مليارات دولار سنويًا يُسخّر لتشكيل تيار ثقافي استهلاكي لا في داخلها فحسب، إنما في بلدان العالم المتقدمة منها والمتخلفة.. وهذا ماجعل الخبراء الغربيين قبل غيرهم يتساءلون (بل ويحذرون) فيما إذا كان الهدف هو سلب هويات بلدانهم الثقافية.. وقد رسم (تشومسكي) صورة الإعلام الأمريكي على أنه (يسلّي، يلهي، يعلّم، يرسخ قيمًا ومعتقدات تجعل الأفراد يندمجون في بنىً لمؤسسات داخل المجتمع الموسع، من خلال الدعاية المنظمة).

ولا يكتفي هذا الإعلام بذلك ولكنه، حسب تعبير (إريك فروم)، في كتابه الهروب من الحرية، يلفق للإنسان تهمة إضافية عندما يصوره طفلاً لا يمل من الرضاعة. وهو ما توجهه الحضارة المعاصرة من تهم تلفقها عن الطبيعة الحيوانية للبشر التي لاتمل من الإسراف والعنف وهو ما تجد مبرراته في تسويق أفلام العنف والجريمة والإباحية.

ولا تخفي سلطة المركز أهدافها بصهر العالم في بوتقتها من خلال التقارب الذي تروج له وسائل الإعلام وتصنعه ولعل الصورة المريحة التي تطمح إلى تعميمها هي جعل ثقافة المركز هي السائدة بحيث تغدو نموذجًا جاذبًا. وبحيث أن بلدان الأطراف في تقاربها منها تخسر بعضًا من خصوصيتها القديمة.

لكن هذا لن يمكن هذه السلطة من فرض نموذجها إلى الأبد فالأطراف في تقارب المركز منها تحدث شكلاً من التفاعل بسبب من خاصية المجتمعات في التطور والتغيير إلا أن الخصوصية تكتسي طابعًا جديدًا أي انها تغدو أغنى مما كانت عليه وهذا لايعني الذوبان في الثقافة المسيطرة. فإذ يقع أبناء الثقافات في البداية في وهم قوة المركز وإدعائه أنه الممثل للمستقبل لكن مايحصل أخيرًا يعكس الصورة. وهو مايؤكده (ريجيس دوبريه) و (ج- زيغلر) بقولهما:

لماذا لانقول لا لتفاهة الأغنياء المستبدين؟ كيلا نستسلم، فهؤلاء لن يستمروا دائمًا أغنياء. وهذا ما سمح لهما أن يقولا أيضًا: إن أمريكا ستفقد قوتها وزعامتها كما حصل للامبراطوريات الكبرى التي عرفها تاريخ العالم، ويعودان من جديد للقول: لنعمل على ألا تحطم أنقاض القوة الأمريكية ثروتنا الإبداعية.

إن عمليتي الإنجذاب والإنغماس لاتستمران إذ تأتي المرحلة التي يجد العالم نفسه فيها مدفوعًا للخروج من التجربة..

السلوك سيكون حالة تجريبية، والرواسب القديمة تستمر في المقاومة وفي الدفع إلى الخارج، وإلا فما معنى تشكيل جماعة قومية في العالم الجديد؟

(٨) وسائط الاتصال واستثارة السلوك الاتصالي:

الاتصال عملية رافقت الحياة منذ البداية، وقد تطور مستواه البيولوجي البسيط كما في حالة الأفعال الانعكاسية (مثير- استجابة) إلى مستويات أرقى كما نراها اليوم في وسائط الاتصال الحديثة من أقمار صناعية ومحطات فضائية وغيرها من أشكال متطورة تكنولوجيًا أو غير متطورة.

وقد نتج عن نمو هذه الوسائط وتطورها فلسفات تختلف عن بعضها باختلاف منطلقات أصحابها واتجاهاتهم وأهدافهم.

وقد لخص (هارولد لاسويل) كل هذه الفلسفات ومجالات البحث فيها بقوله:أنها- أي عملية الاتصال بعامة والاتصال الجماهيري بخاصة- تدور حول: «من يقول؟ وماذا يقول؟ ولمن يقول؟، ولماذا يقول؟».

وقد رأى د. أحمد أبو زيد أن هذه الأسئلة البسيطة تقدم أربعة أبعاد للمشكلة هي:

١- طبيعة المرسل (شخص)، أو مؤسسة، أو منظمة) الذي يقوم بعملية الاتصال.

٢- محتوى الرسالة (نوع المعلومات أو مادة الاتصال).

٣- طبيعة المرسل إليه، أو المتلقي، (فردًا، جمهور من القراء أو المستمعين أو المشاهدين) بحسب أداة الاتصال (صحيفة- إذاعة- تلفاز، سينما...)، ومدى التجانس والتفاوت والاختلاف بين المتلقين من حيث الخصائص الفكرية والثقافية.

٤- مايراد إحداثه لدى المتلقين من تأثيرات.. مدى تحقيق الهدف، نوع الاستجابة، تأثر المتلقين بوسائل الإعلام أو الاتصال واستجابتها لهم..[١٤].

ويفتح البعد رقم (٤) الباب واسعًا لدراسة مايجب أن يكون عليه الاتصال من حيث أنه يتم دفق مسار لولبي أو حلزوني.. على عكس ما يعتقده بعض القائمين على الإعلام أنه مسار خطي ذو اتجاه واحد. ولعل السياسات الاتصالية في معظم البلدان المتخلفة إضافة إلى تخلف أدواتها ولغة الإعلام لديها قد وقعت في هذا الوهم لذلك نجد عزوف مواطنيها عن رسالة الإعلام لديها وانصرافها إلى الرسائل الأكثر جذبًا وتجاوبًا مع أوضاعها.

(١٤) أحمد أبو زيد: عالم الفكر ١١/٢ ص ١٢.

وفي هذا فإن الجمهور قد يقع في فخ الإعلام المعادي رويداً رويداً، ثم تتسارع وتيرة الانزلاق.

فالعملية الاتصالية - كما تؤكد الأبحاث النفسية والاجتماعية - ليست عملية بسيطة إذن، ولا تقوم على نمط سلوكي محدد، بل هي سلوك مركز من عناصر كثيرة تتفاعل فيما بينها في نظام معقد تتفاعل داخله ومع الأنظمة التي تتفرع عنه والنظام والأنظمة الذي هو جزء منها بحيث يشمل نشاط الجهاز العصبي والجوانب الجسدية والنفسية والاجتماعية.

فالتفاعل القائم بين المرسل والمتلقي وبينهما وبين الرسالة إنما يتم أيضاً في سياق اجتماعي. فليست العملية الاتصالية عملية ثابتة في طبيعتها، إنما هي عملية متحركة، لا تتحدد طبيعتها بمعزل عن مكونات السلوك البشري المختلفة، ولاتتم على نحو مبسط كما قلنا. وإنما تقوم على نشاط يتفرع عن الأنشطة الأخرى ويؤثر فيها يتمثل في ترجمة الرسالة إلى رموز أو إشارات يجري نقلها للآخرين، ثم ترجمة الرموز أو الإشارات المنقولة في شكل رسالة. ويشير السياق الاجتماعي إلى تلك القوى التي تؤثر في الاتصال في موقف معين والتي تحكم تدفق المعلومات ونماذج التأثير.(١٥)

يستثار النشاط الاتصالي بفعل عدد من الدوافع منها:

دافع الاعتماد: الذي توجهه حاجة الإنسان للآخرين. وهذا الدافع هو من أكثر الدوافع قوة في الإنسان وإن كان يختلف من حيث شدته والمستوى الذي يكون عليه من إنسان إلى آخر. فالمخلوق البشري يولد ضعيفاً أكثر من أي مخلوق، ويكون بحاجة إلى الكبار في كل ما يتعلق ببقائه (الغذاء، الشراب، الحماية من الطبيعة والمخلوقات الأخرى..). والحاجة التي توجه هذا الدافع لاتنتهي إلا بانتهاء الحياة وإن أصبحت معقدة بدرجات أكبر عما كانت عليه عند الطفل.

والكبار سيظلون يعتمدون على الآخرين في كل شيء من طلب المعلومات وتعلم المهارات وتأدية بعض الخدمات ويكون هذا الاعتماد في الحالات السوية متبادلاً.

دافع الانضمام أو التواد: الذي توجهه حاجة الإنسان إلى الانتماء وإلى أن يُحِبّ ويُحَب والذي ينطوي على جانبين متضادين، جانب إقدامي (من حيث أن العلاقة التوادية مثير سار)، وجانب إحجامي (لأن النبذ مثير للألم).

ويختلف الأشخاص عن بعضهم من حيث شدة هذا الدافع لديهم فمنهم ذوو

(١٥) طلعت منصور: سيكولوجية الاتصال- المرجع السابق ص ١٠٨

الحاجة المرتفعة للانضمام، ومنهم من هو في مستوى أقل.

دافع الإنجاز: ويتمثل في السعي والاجتهاد من أجل مستوى أفضل ويكمن وراء توظيف طاقات الفرد في أعمال متقدمة، وحيث يجتمع الأفراد في علاقات إنتاجية تنطلق من أهداف متطلعة إلى مستويات أرقى وتتقدم هذه العلاقات على أساس نواتج الإنجاز(١٦).

فالاتصال ينشط ويقوى ويتعزز إذا قام على ركيزة من الإنجاز الذي يوفر أنسب المجالات والمواقف لتوظيف إمكانات الفرد والمجتمع في علاقات اتصالية مترابطة تتحدد بالتوجه الإنجازي(١٧) ويتأثر القبول بالرسالة الاتصالية بالمناخ الاجتماعي والنفسي للجماعة بناء على تكون حالة إدراكية تكون سلوك أعضاء الجماعة في تفاعليهم الاتصالي فيما بينهم من جهة وفيما بينهم وبين الآخرين من جهة أخرى.

وهكذا تتخذ السياسات الاتصالية اتجاهات مختلفة في نوع الرسالة التي توجهها وفي توظيف للمواقف والأحداث وفي طرائق إعداد الرسالة ونقلها. وقد أثبتت الدراسات التجريبية أن السلوك الاستبدادي في المجتمع الذي يقوم بتخطيط عمل الجماعة من أعلى وتوجيهه والإشراف عليه يجعل الاتصال مع الزمن يتصف بالجمود والقسر لتحقيق مستويات تحددها القيادة فيضعف السلوك الاتصالي ويتلاشى الحماسة المطلوبة، ويعزف المتلقون عن الانتباه للرسالة، وحين تتاح لهم الفرص وما أكثرها في عصر تقدم الاتصال وعلوم الفضاء، فإنهم يتجهون إلى مصادر يختارونها..

وهكذا تجد السياسات المهيمنة والمتطلعة إلى تعميم أنماط ثقافية خاصة بها وسائل مختلفة تقوم على توظيف القواعد والقوانين الاجتماعية والسيكولوجية في خدمة أهدافها باتباعها الأساليب التي تستثير دوافع المتلقي وتجذبه والتقتصر مادة هكذا إعلام على نقل المعلومة بل توظف المعلومة لخدمة أغراض خاصة بها في غلاف من التملية ومداعبة الخيال والشهوات.

وقد أدرك واضعو المشروع الصهيوني منذ البدايات دور الإعلام. فقد رأوا في الصحافة والأدب- بحسب بروتوكولات حكماء صهيون- دعامتين هامتين من دعائم التربية. وقد جاء في نص البروتوكول الثاني عشر: سنشتري أكبر عدد ممكن من الدوريات للقضاء على الأثر السيئ للصحافة المستقلة والسيطرة سيطرة كاملة على الروح البشري.

(١٦) طلعت منصور ص ١٤٩.
(١٧) السابق ص ١٥٠.

(٩) تزييف الوعي والذاكرة الجماعية:

لا يمكن أن ندفن رؤوسنا في الرمال ونحن نرى وسائط الاتصال الحديثة من كل حدب وصوب تمطرنا بمعلومات مختارة واكتشافات مجزوءة، وهي تستخدم في غالب الأحيان وسائل من شأنها أن تشكك بالذاكرة الإنسانية فردية، كانت أم جماعية.

وتلجأ هذه الوسائط ومن هم خلفها إلى اتباع طرق متعددة وفق خطط مرسومة سلفًا، تهدف من خلالها إلى برمجة الشخصية الإنسانية وهندستها بحيث يكون من السهل عليها أن تنساق ما يضخ لها، وبالتالي إلى التعديل في الصور المختزنة في الذاكرة الفردية وفي الوقائع التاريخية. ويبدأ التشكيك بداية بالتاريخ الذي هو ذاكرة الأمة.

وقد بدأ منذ انتهاء الحرب الباردة اتجاه يفصح عن نفسه بدون مواربة كشكل تجديدي في الإيديولوجية الاستعمارية. ويرى (فوريدي) في الخطاب الإمبريالي الجديد أنه نتاج ثلاثة أسباب منفصلة وكل منها يعزز الآخرين... فشل ما أطلق عليه نزعة العالم الثالث (بعد الأزمة التي ترتبط أوثق الارتباط بالتركة الاستعمارية وتدفق الأسلحة في سنوات (الحرب الباردة)).. وظهور مناخ فكري محافظ نتج عن التجارب الاجتماعية الأخرى... وانتهاء الحرب الباردة مما أزال الضوابط الكبرى على التدخل الغربي».(١٨)

"وهو اتجاه يبرر العنف والعنصرية. فالصهيونية التي تمثل هذا الاتجاه بأجل صورة لاتختلف بذلك مع الرؤية الأمريكية ترى في أن العرب يترادفون مع كل شيء منحط، مرعب لاعقلاني، ومتسم بالقوة والجهنمية. فالمؤسسات ذات الإلهام الإنساني بل والاشتراكي صالحة لليهود- الكيبوتز وقانون العودة وشتى التسهيلات لتثقيف المهاجرين- كانت بالتحديد وبشكل قاطع غير إنسانية للعرب. فالعربي في جسمه وكيانه كذا وفي مشاعره المفترضة والتكوين النفسي المنسوب إليه يقف بحكم تعريفه خارج نطاق الصهيونية وبعيدًا عنها».(١٩)

وليس غريبًا هذا الاعتقاد على كل من الصهيونية والإمبريالية الأمريكية اللتين كلتاهما قامتا على أنقاض جماعات أخرى وهما في وضعهما الذي يقوم على التلفيق والادعاءات الكاذبة، وفي شعورهما أن دولتيهما تفتقران إلى الأسس الموضوعية والمقنعة في ادعائهما التمدن والتحضر

(١٨) عن جيمس صيداوي: جغرافيا ما بعد الاستعمار- الثقافة العالمية ع ١٠٨ ص٧١- ترجمة أسعد حليم.
(١٩) السابق ص ٦٧.

وقيادة العالم نحو نظام ديمقراطي عالمي مدافع عن حقوق الإنسان والحريات المدنية تشنان حربًا إعلامية دعائية تقوم على تشويش الذاكرة البشرية وتزييف الذكريات والوقائع التاريخية عبر وسائل مختلفة تقوم على تغليب تصورات أفكار تستخدم للتأثير في الأفكار والقيم والاتجاهات من أجل إحلال قناعات بعينها أو على الأقل إشاعة نوع من اللامبالاة لدى الرأي العام بحيث يغدو المتلقي منفعلاً لا فاعلاً متفرجًا مستسلمًا يتابع الأحداث وهو في حالة من الاسترخاء البدني والعقلي..

وكثيرًا ماتكون الرسالة فارغة من حيث مظهرها ولكنها- على حد قول (هـ. شيللر) ممتلئة بالدلالة من حيث احتمالات تأثيرها على الجمهور، تخبرنا بالمغزى الحقيقي لألوان من التسلية تبدعها أعمال مؤسسات فنية أو تعمل في مجالات الترفيه مثل (والت ديزني)- تتمثل في تجريد المعنى الاجتماعي المتداول والراسخ في الأذهان من صفاته المميزة وتعزيز الوضع الراهن أو التشويق لهدف مستقبلي محدد سلفًا. من ذلك ما يذكره صاحب كتاب (المتلاعبون بالعقول) يقول:

«بينما تتجول الحشود في أرجاء (أسعد مكان على الأرض) [*]- وهوالاسم الذي تطلقه الحديقة على نفسها- وهم يشربون ويأكلون ويستريحون على نفقتهم الخاصة، وهي باهظة، فقد ينتهي بهم الأمر بدخول (قاعة الرؤساء). وهنا سوف يتمتعون بامتياز كبير هو الاستماع لخطاب من (ابراهام لينكولن) وهو ماوصفه أحد الزوّار على النحو التالي:

الغريب في الأمر لا يستطيع المرء أن يشك في أن من يتكلم هو لينكولن نفسه، والواقع أن مايسمع لايسبب إزعاجًا لأي مذهب سياسي سواء في ذلك مذهب (روبيرت ويلش) أو (جيفرسون دافيز). لقد أعيد لينكولن لأمريكا كلها رئيسًا لا يشايع حزبًا على حساب حزب، ويتحدث بطريقة تذكرنا بالجنرال (دوغلاس ماك آرثر)، فحديثه لا ينطوي على أية إشارة إلى قضية العبيد أو الحرب الأهلية. وذلك هولينكولن الذي نستطيع أن نتقبله جميعًا دون تحفظ»[٢٠].

فالرسالة التي تبلغها مؤسسة (والت ديزني) في هذا الذي سبق ذكره وغيره من خلال مناظر طبيعية ومن خلال إمكانيات فنية بارعة يصفها (ارماند ماتيلارت) على أنها الطفلية الخيالية التي تمثل اليوتوبيا السياسية لطبقة ما. ففي كل الهزليات، يستخدم ديزني الحيوانية والصبيانية

(✲) قال ديزني ذات مرة: إن مشاعري بعيدة تمامًا عن أي اكتئاب أو حزن تمامًا، ولست مستعدًا لأن أعاني من أي حزن إنني سعيد، سعيد جدًا في الواقع. عن: شيللر (المتلاعبون بالعقول) ص٢٥٥.

(٢٠) هـ. شيللر: المتلاعبون بالعقول- عالم المعرفة ١٠٦-ص١٢٢، ترجمة عبد السلام رضوان.

والبراءة لتغطية شبكة من المصالح التي تؤلف نظامًا محتومًا من الوجهة الاجتماعية والتاريخية متجسدًا في الواقع الملموس، أي امبريالية امريكا الشمالية.(٢١)

وفي الكتابات الاجتماعية الأمريكية منها بخاصة والغربية بعامة، في مناهج علوم الجغرافيا والسياسة والعلاقات الدولية يسود مزاج امبريالي- بحسب جيمس صيداوي- ونظرة إلى دول العالم الثالث خلاصتها أنها دول تفتقر إلى التواجد المفترض وإثبات الذات اللذين تتمتع بهما الدول الغربية وفي مخطط له ذيول استعمارية عميقة تجري قراءة دول الجنوب من خلال هذه العدسة الغربية التي ترى في الجنوب افتقارًا إلى النشاط والسلوك اللذين ينبعان من الغرب ولا يتطوران إلا في الغرب. وهكذا تظهر في الغرب فكرة (فوق امبريالية) مفادها أن التنسيق بين الدول ورأس المال المتعدد الجنسيات سوف ينتج نظامًا عالميًا يزيح النزاع بين الدول الامبريالية.(٢٢)

(١٠) التضليل الإعلامي والتلاعب بالتاريخ:

لاتنفصل الهوية عن التاريخ، ولكي نحافظ على الهوية عبر تتابع الأطوار التاريخية يقول جاك بيرك- لابد من وجود ثوابت بدونها سيكون الأمر تغييرًا في الكينونة.. هل ثمة من يقول بوجود كائن يحل محل الآخر. في مراحل حياة الإنسان طفلاً ومراهقًا وراشدًا أليس هو الكائن نفسه الذي يتطور. إن ذلك ينطبق على الشعوب.(٢٣)

وقد أدرك العالم الغربي منذ فجر نهضته أن تاريخه وأصالته امتداد إلى ماقبل ظهور المسيحية حتى يتسنى له الوقوف بأقدام ثابتة على أرض التاريخ الصلبة. وهكذا لم تفقد أوروبا هويتها أو هويات شعوبها بل أحيتها وقد كانت مطموسة في ظل وحدة شعار الكنيسة تحت علم امبراطورية مسيحية واحدة.(٢٤)

فالشعوب كما الأفراد لاتشعر بتماسكها وتوازنها إلا في خيط تنتظم به حياتها وشؤونها وهذا الخيط الذي يمسك حبات السبحة ماهو إلا التاريخ. والأمة التي

(٢١) م.س: ص ١٣٢.
(٢٢) جيمس صيداوي: م.س ص ٧٣.
(٢٣) بدر الدين عرودكي: حوار مع جاك بيرك- الفكر العربي ع٢ ص٢٨١.
(٢٤) شوقي جلال: من مقدمة لكتاب تشكيل العقل الحديث لكرين بريتون.

لاتجد لها جذوراً ممتدة في الزمان تشعر بعدم التوازن وباهتزاز شخصيتها القومية لذا فإنها تبحث عما يعطيها هذا التوازن المفقود بالانتساب إلى ماض تتخيله أو تفصله إذا لم يكن لها ماض يحقق توازنها. فالأمم الأفريقية التي وجدت نفسها بعد رحيل الاستعمار القديم وأثناءه كيانات قومية أخذت تجد ذاتها في الانتساب إلى حضارة قديمة خاصة بكل منها داخل الإقليم الذي اتخذ له اسم دولة من دولها. وقد يتجاوز هذا الانتساب إلى نسب إلى ابتكاره بحيث يمتزج منه الواقع مع الخيال والحلم مع الحقيقة وهو مافعله (سنغور) رئيس جمهورية السنغال الأسبق حين ابتكر مفهوم الزنوجة.

وهو ما فعلته وتفعله الصهيونية باختلاف الأهداف والمنطلقات عندما أحيت لغة ميتة في عملية إنعاش مصطنعة وفي ما تصطنعه من تاريخ لا يقوم على أية حقيقة.

وفي هذا العصر الذي اتسم بفوضى فكرية جراء ماتفعله وسائط الاتصال المتقدمة من وسائل إرسال وفضائيات ونظم معلومات. ينبغي أن يستعيد التاريخ مكانة رفيعة في التربية. إذ أنه من اللازم- كما يقول بيير موروا- أن يكون شأنه ومكانته قبل شأن المواد الأخرى المرتبطة بالمعلومة الاجتماعية، فهو الذي يفتح أمام الشباب طريقة البحث والتفكير في نشأة الإنسان وأصوله ومستقبله وهو الذي يجب عليه ان يقدم للناشئة الإطار الزمني والخيط الرائد اللازم كي يتيح لهم مجال التطور وهم يدركون الماضي ويفهمونه. إن عطاء التسلسل الزمني هذا عطاء لا يستغنى عنه، وينبغي ان يبدأمنذ السنوات الأولى من الدراسة. ولهذا فإن الطرائق التقليدية القائمة على الحفظ واكتساب المعلومات ينبغي الا تهجر دون أن يعني ذلك إغفال أحدث البحوث التربوية.

وهو مايؤكد عليه العالم العربي (انطوان زحلان) الذي يقول: إن دراسة التاريخ مفيدة مثل دراسة الطب. وهي تفيد الجماعات في كشف نقاط الضعف ومعرفة كيف يتعامل الآخرون مع مشكلات مماثلة.

لم يغب عن المنظرين الصهاينة دور التاريخ في إحداث التماسك الداخلي للمجتمع والتوازن امام الآخرين. وقد حاولوا ويحاولون باستمرار قبل اغتصاب فلسطين وبعده إيجاد سند لتخرصاتهم ودعواهم بحق مايسمى بالشعب اليهودي في أرض فلسطين العربية فقاموا بالتنقيبات الأثرية علهم يجدون دليلاً ولو كان واهناً يؤكد دعواهم لكنهم فشلوا وسيفشلون فلم يجدوا ذلك داخل الأراضي التي احتلوها عام ١٩٤٨ ولا في الأراضي الأخرى الضفة الغربية والقدس والجولان وسيناء.

لكن خيالهم قادهم إلى ابتداع أكاذيب لا أساس لها إلا في أخيلة أصحابها حين عرضت اسرائيل في حديقة ألفية (والت ديزني) في جناحها تاريخ المدينة المقدسة بما يتفق مع الأكاذيب الصهيونية ومخططاتها وأهدافها. ولم تعدم اسرائيل إدراكها بأهمية السلاح الثقافي في عدوانها على الأرض والشعب والتاريخ. وقد سخرت تقدمها التكنولوجي وسبقها في ميدان المعلومات في حربها الضروس ضد الثقافة والتاريخ العربيين وعبر علماء وكتاب صهاينة ومأجورين ومخدوعين من العرب أنفسهم في تزوير الوقائع التاريخية وسط دهشة القارئ العربي واستنكاره في أحيان قليلة وترديد بعض القراء - مع الأسف لبعض هذه الأكاذيب في أحيان ليست قليلة. وينشغل بعض المثقفين العرب وكتابهم في قضايا وهموم نظرية ولهو فكري عقيم في عملية تشبه الجدل البيزنطي حول المفاهيم..

عرضت اسرائيل في أوائل شهر أيار عام ٢٠٠٠ في مؤتمر عقد داخلها معلومات تركز على أن المسلمين قد بنوا المسجد الأقصى على بقايا هيكل سليمان؛ هذا إلى جانب السرقات التي تقوم بها للتراث والفولكلور الفلسطينيين وعرضهما في المهرجانات الدولية على أنها جزء من تراثها.. ولا تكتفي بمثل هذه العمليات التي تزوّر بها التاريخ وتتلاعب بالذاكرة بل أنها تعرض على الأنترنيت من فينة إلى أخرى نسخًا من القرآن الكريم وقد حذفت منها الآيات التي تمس اليهود..

هذه الأمثلة وغيرها الكثير هي بعض وسائل عدو مسلح بأحدث المكتشفات العلمية والوسائل التكنولوجية على الساحة الثقافية يزور الوقائع التاريخية ويتلاعب بالذاكرة البشرية على المستوى الفردي والجماعي. وهو ما يدعونا للعمل على التسلح بتكنولوجيا المعلومات للإسهام في عمليات التفاعل الاجتماعية وتوظيف أفكارنا فيما يدفع عنا شرور حرب معرفية تهدف إلى طمس شخصيتنا القومية وتسفيه المقوم الثقافي فيها ولا يكون ذلك في ترك وسائط الاتصال للتكنوقراط لأنه في ذلك مخاطرة لقابلية هذه النخب للاستقطاب ولقصور في رؤيتهم الثقافية والاجتماعية [٢٥].

(٢٥) نبيل علي: عالم المعرفة ٢٦٥- ص٦٢.

البعد العاطفي في شعر محمد الحريري

محمد منذر لطفي *

وكما أطلع «جبل البرناس» قديماً الكثير من شعراء اليونان المرموقين فيما تروي أساطيرهم.. كذلك أطلع «نهر العاصي» حديثاً الكثير من شعراء حماة المُجيدين فيما تروي أشعارهم.. ويأتي في مقدمتهم المرحوم الشاعر محمد الحريري.. الذي ولد في مدينة حماة عام (١٩٢٢) وبها نشأ وترترع.. على ضفاف العاصي الجميل.. بين بساتينه الغناء.. ونواعيره العاشقة، فهو إذنْ حصاد سمفونية طبيعية هائلة.. كانت ترفده بالكثير من الألحان العذبة.. التي راح يُذوّبها شعراً كأنسام الربيع.. ويرسم لها قصائده الحوالي بعد أن يُرصّعها بالكلمات والعواطف والألحان.. والصور والأخيلة والمعاني، فمثّل بذلك أحد الشواهد البارزة للشعر الكلاسيكي في القطر العربي السوري بعامة.. وفي مدينة حماة بخاصة..!

(*) محمد منذر لطفي أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر [illegible]

وقبل أن أتابع الحديث.. أحب أن أشير إلى أنني قسمتُ البحث إلى خمسة موضوعات فرعية هي الآتية:

أ- كيف نظر الشعراء القُدامى والمُحدثون إلى المرأة..؟

٢- نظرة الشاعر محمد الحريري إلى المرأة.

٣- كيف تغزل الشاعر محمد الحريري..؟

٤- الخصائص الفنية في شعر الغزل عند الحريري.

٥- مكان الشاعر محمد الحريري بين شعراء الغزل المعاصرين من أبناء جيله الشعري.

مدخل إلى البحث:

يُجمع علماء الأدب والنفس ووظائف الأعضاء في كل مكان وعبر كل زمان على أن عاطفة الحب أو ما يسمى عند الأوروبيين بـ (أنت أنا) التي تجمع بين الرجل والمرأة.. هي من أبرز وأسمى وأهم العواطف الإنسانية على الإطلاق.. بل وتتصدر رأس القائمة في تصنيف تلك العواطف وتسلسلها دون منازع.. منذ خلق اللّه أبانا آدم وأمنا حواء، فالرجل يحب المرأة.. والمرأة تبادله هذا الحب.. وترد على التحية بمثلها أو بأحسنَ منها، وهذه العاطفة المتبادلة هي التي ضمنت استمرار حياة البشر فوق كوكب الأرض، منذ هبط آدم وزوجه حواءُ إليها، بعد أن أطاع الرجل المرأة وأكل من الشجرة المحرمة حيث كان لسحرها الأنثوي.. وجمالها الفاتن أثرٌ كبير على ما يبدو في ارتكاب المعصية والخطأ، أثر لا يقل سلطانًا عن أثر الشيطان الذي وسوس لآدم بأنه سيدله على شجرة الخلد وملك لا يبلىَ.. حسبما ذكر القرآن الكريم.. ومن قبله الكتب السماوية كافة، وهكذا جرت هذه العاطفة الإنسانية السامية النبيلة، عاطفة الحب في أبناء وبنات آدم وحواء من بعدهما لتحفظ للجنس البشري استمرار النوع ودوام الحياة.. تمامًا كما يجري النسغ في أغصان الأشجار ليحفظ لها استمرار النوع ودوام الحياة..!!

أ- كيف نظر الشعراء القُدامى والمُحدثون إلى المرأة..؟

من المسلم به أن الحدث العاطفي الذي يجمع الرجل بالمرأة هو لا شك من أهم الأحداث في حياة الناس بعامة.. والشعراء منهم بخاصة، وهو يستطيع في كثير من الأحيان أن يرفعنا.. ويرتفع بنا إلى الانفعال.. فالانتشاء.. فالتغني، وهنا يأتي دور الشاعر الحق، وقديمًا قال «أفلاطون» كلمته الخالدة: (لكي تصبح شاعرًا.. يجب أن يملأ الحب قلبك)، حيث جعل صفة الحصول على لقب «شاعر» مشروطةً

بالمرور بتجربة عاطفية غامرة، وهاهو الشاعر العربي يقول في هذا المجال ببيته المشهور:

إذا انت لم تعشق.. ولم تدر ماالهوى

فَكُنْ حجراً من يابس الصخر جلمداً

الذي نفى من خلاله الصفات الإنسانيةَ عن الشخص الذي لم يعرف قلبُـه الحب. وأمثالُ تلك المقولة.. وهذا البيت كثير في أدبنا العـربي.. وفي شـعـر وآداب الأمم الأخرى كافة.

والواقع فإن الشاعر كصدفة المحار.. لا يُفرز عصارته الثمينة (اللولؤة أو القصيدة) إلا أذا حرّكه لدرجة كافية عامل داخلي.. فكرة موحية ذات شحنة عاطفية مؤثرة.. فاعلة ومنفعلة على سبيل المثال وإنَّ جمهور القراء والمستمعين قد يتقبَّل لولؤة الشعر تلك.. وقد يرفضها، ولكنّ يبقى هناك على الدوام شيء نتمسك به.. شيء ما ..ربما كان حادثةً.. أو فكرة.. أو إطارَ فكرة تُلقي ظلالها.. وأبعادها.

ولما كانت المرأة أجملَ وأشهى وأعطر وأندى غرسة في حديقة الكون.. لذلك كان الشعراء والفنانون.. وما يزالون.. وسيبقون من أكثر الناس تجاوبًا معها.. وتقديرًا لمكانتها.. وتأثرًا بجمالها.. وتذوقًا لعواطفها.. لذلك وقف الشعراء منها «قديمًا وحديثًا» المواقف الأربعة التالية:

الموقف الأول: وهو الموقف الذي نظر فيه الشعراء إلى المرأة بواقعية عارمة.. فتعاملوا معها من خلال إبداعاتهم الشعرية على أنه وليمة جسدية ولا أشهى.. وفاكهة للمتعة ولا أحلى، وأمثلتنا على ذلك قديمًا وحديثًا (كثيرة بدءًا بالشاعر الجاهلي «امرئ القيس» وانتهاء بالشاعر المعاصر «نزار قباني».

الموقف الثاني: وهو الموقف الذي نظر فيه الشعراء إلى المرأة على أنها ذلك الملاك الطاهر الوادع الجميل، الذي تشع منه البراءة والطفولية والصفاء.. فراحوا يتعبدون في محرابها المقدس، ويُحرقون بخور العاطفة في هيكل الحب صلوات أنقى من دموع المطر.. كما راحوا يستغرقون في تأمل مفاتنها وجمالاتها كما يستغرق الناسك في صلاته وقت السحر، ولعل في شعر بعض شعرائنا العُذْريين أيام العصر الأموي نماذج واضحة تجسد وتترجم هذا الموقف، وبخاصة جميل بثينة وكثير عزة وغيرهما، يقابل ذلك على الرصيف الآخر مواقف مماثلة لبعض الشعراء الغربيين في العصر الحاضر.. وبخاصة الشاعر الفرنسي (لامارتين) في قصيدته المشهورة (البحيرة) والشاعر الروائي والمسرحي الشهير (هنريك ابسن) في قصيدته المشهورة أيضًا (المجد للمرأة).

الموقف الثالث: وهو الموقف الذي نظر

فيه الشعراء إلى المرأة في مشارق الأرض ومغاربها على أنها (روح وجسد) فتعاملوا معها على هذا الأساس وهؤلاء يشكلون غالبية الشعراء في العالمين القديم والحديث على حد سواء.

الموقف الرابع: وهو موقف حديث عرفته أوروبا والأمريكتان وروسيا وبعض دول المعسكر الاشتراكي سابقًا مع مطلع القرن العشرين، وانتقل بدوره إلى شعرنا العربي المعاصر، حيث نظر فيه الشعراء إلى المرأة على أنها رمز ثري ولا أغنى، فراحوا يُكَنّون بها عن الأرض أو الوطن أو النفس، مع ملاحظة أن بعض شعراء العرب القدامى هم أول من استخدم المرأة كرمز أحادي الغاية، والصوفيون منهم بخاصة.. حيث كَنّوا بها عن الذات الإلهية.. كابن الفارض وابن العربي وغيرهما.

٢- نظرة الشاعر محمد الحريري إلى المرأة:

لما كان الشعر لسانَ حال الشاعر، يترجم أفكاره وآراءه.. ويُجسِّد أحلامه وطموحاته، لذلك فإن نظرة فاحصة واحدة إلى قصائد الغزل التي ضمّها ديوان الشاعر محمد الحريري تدلنا دلالة واضحة، وبما لا يرقى إليه الشك، على الموقف الذي وقفه شاعرنا الراحل من تلك اللوحة الجمالية الخالدة وأعني بها المرأة.

لدى قراءتي القصائد تبين لي أنَّ عددها أربعون بين قصيدة طويلة ومقطوعة صغيرة، وأن هناك تباينًا واضحًا في النظرة إلى المرأة، حيث لم أشاهد نظرة واحدة موحدة للشاعر إليها.. وإنما كانت هناك عدةُ نظرات مختلفة متباينة، ينتظم في عقد كلٌ واحدة منها عدد من القصائد أو المقطوعات، أما مَردُّ هذا الاختلاف والتباين فيعود في نظري إلى لحظات الإبداع الأولى التي ترافق ميلاد القصيدة وعملية المخاض إن صح التعبير.. تلك اللحظات التي كان الشاعر يعيش أبعادها من خلال الشحنات العاطفية التي تترجم تأثره بالحدث أو الموضوع.. وفيما إذا كان في تلك اللحظات يَتشهّى المرأة جسدًا.. أو روحًا.. أو جسدًا وروحًا معًا.. ومن خلال عملية إفراز وغربلة صعبة يقوم بها العقل الواعي والعقل الباطن على حد سواء ليُثْبِتا ما يريد الشاعر.. وليَمْحُوا ما لا يريد، وقد استطعتُ أن أُسجِّل للشاعر الحريري المواقف التالية:

أ- الموقف الأول، ويتجسد في أنه كان يشارك الشعراء الذين كانوا ينظرون إلى المرأة على أنها وليمة جسدية، وتتدرج تحت هذا الموقف معظم قصائد الشاعر الغزلية.. سواءٌ ما قالها في فترة المراهقة الأولى وامتدادها.. أي بين العشرين والثلاثين.. أم ما قالها في فترة مراهقته الثانية الحارة التي تبدأ عادة بعد تجاوز الشاعر الخامسة والأربعين أو الخمسين..

والتي يمر بها معظم الشعراء إلا من رحم ربك، حيث يكون طابعها المميز الإيغالَ في التعبير عن الحب الجسدي.. والتفننَ في وصف جمالات المرأة.. والنظرَ إلى مفاتنها بواقعية عارمة، وفي رأيي أن قصيدتيْ «الكرسي الفارغ» و «جدّديني كل يوم» تمثلان المراهقة الأولى خير تمثيل.. يقول في قصيدة «الكرسي الفارغ» التي يقص علينا من خلالها إحدى فتوحاته النسائية:

فالشَّعرُ يناى عن يدي

طوراً.. وطوراً يُجتنى

والنهد.. إن داعبتُهُ

يفر طيفاً ارعنا

والخصر يضني راحتي

من ها هنا.. وها هنا

والساقُ.. نسجُ النور..

أمسكتُ بها.. لو امكنا

أما في قصيدته الثانية «جدِّديني كل يوم» فيقول بعد أن زار «نيني» الحسناء في منزلها:

وتَبدّى سمكٌ في حوضه

يهمس المحب حكايات مثارَهْ

قلتُ: يا «نيني» أيلهو سمك

ونُسمّى بشراً.. يا للخساره..!

فأجابت: لا وعيني إنها

يقظةُ الجمر.. وميلاد الشراره

ثم قامت تلتوي جنية

سكنتْ في غابة الجنس منارهْ

وانجلى في الصدر عن روض السنى

مُفْسِحاً للفم ام يجني ثمارهْ

برعم في شفتي مُستَلَمُ

ثائرُ الذروة.. أحكمتُ حصارهْ

بينما تتربع بكل ثقة قصيدة «تحت الدوش» على عرش قصائد مرحلة المراهقة الثانية لتُكْمل نظرةَ الشاعر إلى المرأة بواقعية عارمة حتى في تلك السن.. فماذا يقول في تلك القصيدة التي يصف لنا فيها حسناء متجردة راحتْ تستحم تحت «الدوش»..؟:

وتدير بأنملها الصنبورْ

فيصدُّ الماء.. وينحبسُ

مُحْتاراً من اي الأعضاء سيفترسُ

❊❊

وتصيحُ.. تَذَمَّرُ.. أُفٍ أفٌ

يا ماءُ تحدرْ.. هيا جِفْ

جسدي يحتاج إلى لمسكْ

من رجل داعبني في عنفْ

❊❊

فيغمغمُ ماءٌ في الأنبوبْ

هيا انتظري حتى أجمعْ

بعض القوةْ

فأنا مذعورٌ من جسد يغلي شهوةْ

وأكاد من النيران أجفْ

❊❊

ويخافُ الماء.. فينهمرْ

ينداح بأبعاد الجسد

يجتاح البارزَ يرقاهْ

والسهلَ الدافئَ يغشاهْ

والخافي المُضمَرَ يُنعشه

إذ إنَّ اللمسةَ تُرعشهُ..!

❊❊

فهل بعد هذه الواقعية العارمة (معتاراً من أي الأعضاء سيفترس - من رجل داعبني في عنف - فأنا مذعور من جسد يغلي شهوةْ - والخافي المُضمَر ينعشه - إذ إن اللمسة ترعشه) من واقعية وإباحية..؟

٢- الموقف الثاني:

ويتجسد هذا الموقف في نظرة الشاعر الحريري إلى المرأة على أنها ملاك بشري طاهر.. وجمال علوي آسر، ينظر إليه نظرة إجلال وتقديس، فيمر به مرور النسيم الحالم الذي راح يلهو ببراءة وادعة مع أزهار حديقة دمشقية غناء.. راحت تنشر الألق والعبق في صباح خضل من صباحات نيسان.. حتى لكأنه عاشق صوفي راح يُذوِّب نفسه في من يهوى شعراً أرقَّ من جفنٍ يُعلِّمُ الغزل.. كما راح يغزل رُؤاه في محراب الجمال وملكوت الحب إلى من يهوى.. حتى لكأنها إحدى ربات الخصب والجمال اللاتي كثيراً ما ورد ذكرهن في أساطير الإغريق والرومان وشعوب بلاد الرافدين من أمثال (أفروديت وفينوس وعشتار وليليت)..

ففي الوقت الذي نرى فيه الشاعر في الموقف الأول ينظر إلى المرأة على أنها وليمةٌ جسدية رائعة.. نراهُ هنا في مقطوعات وأبيات هذا الموقف الثاني - على قلتها - ينظر إلى المرأة نظرة مغايرة تماماً للنظرة الأولى، فيرى أنها لوحة فنية رائعة أبدعها الخالق العظيم لسعادة الكون.. وإذا بنظرته إليها تنقلب إلى نظرة روحية علوية.. تتجلَّى في بوحه الشفاف الذي كان يقدمه لها أنساماً ولا أندى.. وأنغاماً ولا أحلى:

أنا والبستانُ والمحبوبة النشوى صِحابْ

إنها في الزهر أنفاسٌ.. وفي الروض مَلابْ

ويتابع الشاعر قصيدته «البستان السارق» التي يصف فيها البستان والليل والحسناء فيقول:

سرق البستان حسنائي فثوري يا حرابْ

ها أنا بين الجذوع السود موجٌ واصطخابْ

أضلعي غضبى.. وللبستان أغصانٌ غِضابْ

إنَّ أفكاري وأوراق الدوالي في غـــــلابْ

ابتغي ردَّ فتاتي كوكبا.. فوق السحابْ

فتسمَّرتُ إلى أن ردَّ لي إلفجرُ الصوابْ

هامسًا: في قلبك الحسناءُ.. فاهدأ يا عُبابْ

ولكنَّ التحليق يحالفه أكثر في قصيدة «المظلة» التي يصف من خلالها حسناء في فصل الشتاء وقد أطارت الريح مظلتها.. ويُوفَّق في رصد مجموعة متتالية من الصور الحركية المتتابعة.. ليصل بنا في نهاية المطاف أو المشهد إلى لقطة فنية بارعة تجسد موقفه الثاني من المرأة خير تجسيد.

حين أشرعت المظلَّةْ

للسماء المشتهاةْ

قد تهاوى ماردُ الريح على الزند.. فحله

خاطفًا شمسية الحسناء في مجهول رحلةْ

سامحًا للمطر المحروم أنْ يشعل قبلةْ

فتغشاها إلى ان

بلَّها امتع بلَّهْ

إلى أن يقول:

مشـــهدٌ قد ذلَّ حتى

عاود الصحو مظلَّهْ

هامسًا: لا تعبأي بالغيث، إنَّ الغيث أبلهْ

وتعاليْ.. عشت للصحو.. تساميه ونُبْلَهْ

فأجابتْه.. وغابا

نقلة في إثر نقله

٣- الموقف الثالث:

وهو الموقف الذي نظر فيه الشاعر الحريري إلى المرأة على أنها روح وجسد.. ملاك وجمال.. عواطفُ جسدية وروحية على حد سواء، وفي رأيي أنه كان مصيبًا في هذا الموقف الموضوعي.. وتلك النظرة السليمة إلى المرأة والحياة.. فالمرأةُ هي المرأة.. جمالٌ وجلال.. ولا يجب الفصلُ بين هاتين الصفتين.. أو التَّركيزُ على واحدة منهما على حساب إهمال الأخرى عند الحـــديث عن المرأة.. لأن تلك هي معادلة الحياة.. وذلك هو الميزانُ الأصيل أو المعادل الموضوعي لبني البشــر، ولعل قصيدته (في السينما) تمثل تلك النظرة وتجسد ذلك الموقف خير تجسيد..

إنه يصف حسناء دمشقية في ليلة باردة من ليالي كانون.. ذهبتُ إلى السينما أيام عصرها الذهبي.. أي قبل وصول التلفاز إلى سورية.. وابتاعتْ بطاقة لها.. ثم دخلتْ لتشاهد «الفيلم».. فماذا يقول الشاعر في تلك القصيدة المميزة..؟

وقفتْ بشبَّاك التذاكرْ

تلقي بإصبعها الأوامرْ

فتنهد الشباكُ، واسترخى

على خمش الأظافرْ

بيضاء.. أوشك خدّها..

بلهيبه يغزو المجامرْ

قهرتْ بجمرة خدها

برد الشتاء، فعاد خاسرْ

لولا احمرارُ «الكرت» لم

تظهر أصابعها لناظرْ

درجت.. فكر وراءها

حبلٌ من البشر المغامرْ

أنا أولُ الحبل، وفي الوسط

انعقدتْ، وفي الأواخرْ

درجتْ.. فجازتْ رَدْهَةَ

لهفى.. إلى مرقى معاصرْ

درجٌ.. خُطاها فوقهُ

قفزاتُ عصفور مُسافرْ

أنا خلفها الصيادُ، لكنْ

شَبْكتي من ريش طائرْ

......

وودتُ لو شَبَّتْ بنا

الدرجاتُ، فانتحت الزَّواهرْ

حتى يدوم صعودُنا

أنا والجمال مدى الأداهرْ

ولا غرو في ذلك، فالشاعر في هذا الموقف كان خوليّ حديقة.. بل مُبدعَها، فهو يعرف موعد القرنفل حين يأتزر بوشاح من يهوى، فلا يتورع عن مزج ذلك الوشاح بأنسام الصباح والأقاح وأنفاس نيروز وأنغام فيروز.. حتى إذا تم له المزيجُ في فُسْقية دمشقية خضراء.. أخذ يرسم منه معالم حروفه وكلماته.. فإذا بقصائده لها لون ولا أزهى.. وظلٌ ولا أندى.. ورعشة ولارعشة أنامل «ليوناردو دافنشي» وهي تبدع لوحة العشاء الرباني الأخير.

ثمة ملاحظة هامة في هذا المجال، وهي أنَّ الشاعر كان في المواقف الثلاثة وصّافًا بارعًا للمرأة.. مُجيدًا في التقاط الزوايا العاطفية الخبيئة.. واكتشاف المشاهد المتفردة المبتكرة التي لم تسبقه إليها «كاميرات» الشعراء المعاصرين الذين رصدوا المرأة وداروا في فلكها ورسموا مفاتنها حتى الثمالة.. باستثناء شاعر المرأة الأول (نزار قباني)، وهذه نقطة إيجابية تُسجَّلُ للشاعر بكل موضوعية.. سيأتي ذكرها بتفصيل أكثر في فقرة تالية عند الحديث عن الخصائص الفنية في شعر الغزل عند الحريري.

٣- كيف تغزل الشاعر محمد الحريري بالمرأة..؟

هناك إجماعٌ مؤكّد بين الرجال بعامة.. والموهوبين منهم بخاصة في كل مكان وعبر كل زمان أن المرأة ألطفُ وأرق وأعذب مخلوق على الإطلاق.. وأنها أجملُ لوحة

في متحف الجمال.. لذلك فلا عجب إذا رأينا الشعراء والرسامين والنحاتين والموسيقيين.. وكلٌّ من أدركتهم حرفة الأدب والفن.. يتبارَوْنَ في رسم مفاتنها.. وتصوير جمالاتها.. ورصد أحاسيسها ورغباتها.. أو رصد أحاسيسهم ورغباتهم نحوها، ولما كان شاعرنا الحريري واحدًا ممن عنيناهم في الجمل السابقة.. لذلك كان حقًّا علينا الحديثُ عن كيفية تغزله شعريًا بالمرأة.. وعن طريقته الفنية في التعبير عن عواطفه تجاهها..؟

آ- في مجال الشكل:

الواقع يشير إلى أن الشاعر الحريري آثر أن يكون توفيقيًّا في هذا المجال، وأعني بذلك أنه عزف غزله للمرأة على أوتار المدرستين الشعريتين.. الكلاسيكية الأصلية.. والحديثة المعتدلة.. معتبرًا أن الشاعر الحديث الجيد يجب - لكي يعطي شعرًا حديثًا جيدًا - أن يمر بالمدرسة الشعرية الكلاسيكية الأصيلة.. ويعطيَ شعرًا جيدًا فيها.. ثم ينطلقُ محلقًا في فضاء الحداثة الرحب بكل جاذبيته وإضاءاته.

وأنا أرى في هذا المجال أنَّ التمكن من المدرسة الكلاسيكية التي تحكمها القواعد والأنظمة والأحكام والقوانين يُمكِّنُ من الأدوات الشعرية التي لا غنى لكل شاعر حديث مُجيد عنها عبر رحلة التحليق والبحث عن الآفاق الجديدة والقارات المجهولة.. وتبقى الأشكالُ الشعرية أوعيةً وقوالبَ لأفكار الشعراء وإبداعاتهم.. كما يبقى الشاعرُ المبدع هو ذاك الذي يستطيع أن يصب إبداعه في أي قالب يشاء.. سواءٌ اعتمد وحدة البحر أم وحدة التفعيلة شكلاً للقصيدة..

اسلمتُها.. وأنا المطيعُ.. كتابا
اغفى على يدها.. فَرَقَّ.. فذابا
احنو على الكفِّ الجهول أبثُّهُ
بعضَ الثقافة.. كي يُجيد دعابا
ما الفرقُ.. لمسُ يدٍ ولمسةُ صفحةٍ
كلٌّ يُفتِّحُ للذائذ بابا

وهكذا تمضي قصيدة «الكتاب العاصي» في رحلتها من النبع إلى المصب تنساب بهدوء حالم ورومانسية عذبة دون أنْ نرىَ فيها تَكَلُّفَ تشبيه أو استعارة.. لأنها مُعبِّرةٌ كل التعبير عن شخصية الشاعر الفنية.. بغض النظر عن الشكل الذي صيغتْ فيه.. أكانَ كلاسيكيًّا.. أم حديثًا.

ب- في مجال المضمون:

أما بالنسبة للمضمون فقد حاول الشاعر أن يجد علاقات جديدةً للمفردات اللغوية ليُفجِّرَ.. أو قُلْ ليُطوِّرَ بها ومن خلالها تركيبات جديدةً واستعمالات حديثةً للكلمات، وهو لا شك مُتمكِّنٌ من ذلك.

وقادر عليه نتيجة موروثه الثقافي الكلاسيكي الجيد الذي أتاح له مثل هذا التمكّن الواضح من أدات الشعر.. ورفده بكل أصيل جديد، يقول في قصيدة بعنوان «الموقف السمح» الآتي:

في الموقف السمح لاحتْ

بقدّها تتعطّفْ

لما دنوتُ أشارتْ

بكفِّها أنْ توقّفْ

لمحتُ في وجنتيْها

نزيفَ وردٍ مُنتّفْ

دعوتُ.. فانسلَّ جسمٌ

يكاد أن يتقصّفْ

تفوحُ منه عطورٌ

بطيبها.. اللّه أعرفْ

ومع ذلك.. ومع هذا التّمكن الواضح والمعاصرة في الموضوع والحداثة في الصياغة.. بغض النظر عن الشكلانية.. ومع أن الشاعر لا يتنكر لماضيه السلفي في الشعر.. ولا يُغرق في التحرر الحديث فيه لدرجة الخروج عن الأصول.. ومع أن قصائده من النوع البسيط الموحي الذي يزخر بالصور الجمالية المعبرة.. والتي تحلمنا معها في رحلات جمالية ممتعة ورحلات.. فتتمتعُ بقصائد (تحت الدوش - هيبية - الموقف السمح- شباك التذاكر - أنا والمصور - المظلة - القط المذنب - فاتنة في المسبح.. إلخ).. أقول إنه ومع كل هذه الإيجابيات كان يغرق أحياناً في الكلاسيكية المكرورة التي يغيب فيها الشعر ليحلّ محله النظم.. سواءً في المفردات والكلمات.. أم في التراكيب والعبارات أو في الصور والمعاني، كما في قصيدته «ماأثقلك» التي يصف فيها امرأة تخاطب الشاعر فتصف محاسنها وتقول:

إني الثريا في المحاسن،

فالتفتْ.. ماأجهلكْ..!

البانُ يهوى قامتي

ويهيمُ في شعري الحَلَكْ

كما أنه كان يقع أحياناً في السردية والمباشرة والنثرية العادية، وهي من أهم عيوب المدرسة الكلاسيكية وهذا ما بدا جليّاً في قصيدة «الحب من النظرة الأولى» المهداة إلى فتاة اسمها هدى، والتي يقول فيها:

إلى «هدى» كُلُّ وقتي

إلى «هدى» كلُّ ذاتي

إلى قوام رهيف

يميس بالزفرات

إلى بريق عيون

أغرقتُ فيها حياتي

إلى شفاه سكارى

من خمرة الهمسات

إلى انسيابة عنق

قد صيغ من أهاتي

«هدى» وأنت كنوز

للحفظ لا السرقات

وهكذا تمضي هذه القصيدة في مسار من الرتابة والنثرية التي تذهب بالشعر.. حتى كدتُ أنكر من شك ومن عجب أن الشاعر محمد الحريري هو صاحب قصيدة «لقاء تحت الشمس» الرائعة التي يقول فيها:

الساعةُ تدفع عقربها

ليشيرَ إلى زمن الوعدِ

هيأتُ لليلى مائدة

غصتْ بالخمر.. وبالورد

هل تأتي..؟ تسألُ مائدتي

فأجبتُ: نعم لا تحتدي

ها إني أسمعُ إيقاع القدم المحفوفة بالرغدِ

لا ترتعشي يا قاصدتي

فالبيتُ ومن فيه يفدي

ودخلنا في بوح غزلٍ

نسعى لرحيبٍ ممتدِ

وحديث.. أوله جِدٌّ

وأواخرُهُ عكسُ الجدِ

قدَمٌ في السلّم هابطةٌ

تَنْسَلُ من البيت الوغد

والساعةُ مازالت تدعو

بالخفق إلى زمن الوعد

وأحيانًا أخرى كان التوفيق بعيدًا عن الشاعر في بعض الصور - بالرُّغم من أنه وصّافٌ بارع - والتي حاول أن تكون جديدة مبتكرة فجاءتْ - وهذا رأيي - بعيدةً عن الذوق الفني السليم، كما في قصيدته «البصارة» حين يخاطبها ويصفها فيقول:

مُبَصِّرتي.. طابتْ حواليكِ جلسةٌ

وحَنَّ مكانٌ منكِ يدعو مكانيا

ولله نور الشمس فانساب راجفًا

ليلعق منك الزند ظمآن صاديا

ذلك أن جملة (ليلعق منك الزند) الفعلية جاءت لتمحو جماليات القصيدة - على قلتها -.

ثم هناك الاستعمال الواضح لبعض الكلمات المُعجمية التي انتهى استعمالها الشعري منذ أمد بعيد مثل: (ادلفي - الداء القاصم والخيول الغواشم وخفق الفؤاد الجاحم - ازدلف وغيرها..).. والتي تُسيءُ إلى الشكل.

وكذلك هناك بعض المبالغات التراثية التي بطل مفعولها ولم يعدلها أيُّ رصيد.. ولم تعد تُصرف في سوق الشعر المعاصر (كلاسيكية وحديثة) كقوله:

مزّقتني منك الرموش فقلبي رَهْنُ رمشيكِ خفقةً واشتعالا

وذلك في قصيدة (الى كسلى).. او قوله:

ناديتُها.. ياحياتي

يا مُشتهى نجوايا

يا جمرةً في فؤادي

سقيتُها من لظايا

جودي.. ولو بكلام

يُحيي رفات لغايا

أو نظرةٍ.. كلُّ نوري

منها.. وكلُّ دُجايا

الحبُّ صمتٌ.. ولكنْ

صراخُهُ في الحشايا

وذلك في قصيدة (سِتباق) التي استغربتُ أن تكون وبعضُ مثيلاتها التي ذكرتُها أعلاه للشاعر المجدد والمحلق على حد سواء المرحوم محمد الحريري.

وما ينطبق على بعض قصائد الشاعر الكلاسيكية في هذا المجال.. ينطبق على بعض قصائده الحديثة التي ثُبِّتَتْ في الديوان أيضًا.. والتي كان من الأفضل عدمُ تثبيتها.. وبخاصة قصيدة (راقصة الإسبان).. وقصيدة (نزهة معها).. حيث يقول في الأولى:

يا راقصة الإسبانْ

هزّي بالصنج.. دعيه طول حياتي يقرعْ

فأنا غير صراخ الصناجة لن أسمعْ

فلقد متنا من أقوال موزونهْ

لا تبني في قارعة الأوهام، ولو طينهْ

بينما يقول في الثانية:

قالتْ أسرعْ حتى نُبدعْ

احلى موضعْ

حين وصلنا:

فرح الكرسي المنسيْ

إلا افياءٌ.. رُهبانْ

وهفا الإبريق الدُّريْ

واستاف الماءَ الفضيْ

أنْ يُسْكِرَهُ منها رِيْ

وتكلّمنا:

قالت لا يوجد إنسانْ

إلا افياءٌ.. رهبانْ

وسكون فيه إيمانْ

إنَّ الإيماءة بركان

الشعرُ هنا فيه ضعف وتراجع واضحان، ولا يستطيع الشاعر أن يجاريَ بمثل هذه القصائد الغزلية المتواضعة شعراءَ جيله الذين كتبوا شعرًا معاصرًا وحديثًا في شعر الغزل أمثال (نزار قباني) و (بدر شاكر السياب) على قلة غزله و (حامد حسن) بحال من الأحوال.. على الرغم من أنه

استطاع ان يجاريهم في قصائده الغزلية الأخرى.. وأن يكون له قصب السبق الواضح في بعض منها.. وبخاصة في مجال شعر الغزل الوصفي.

فالقارئ أو السامع يُحس في هاتين القصيدتين، وللوهلة الأولى، بتكلّف وافتعال الانسيابية الشعرية.. والتناغم الموسيقي.. وذوبان وجفاف الشاعرية والإبداع، في الوقت الذي نرى فيه ذروة الإبداع في قصيدته (لقاء تحت الشمس) و (المظلة) على سبيل المثال.. حيث الصورُ الفنية المتلاحقة.. والجمل البرقية المتناسقة.. ذاتُ الجرس الموسيقي المُنغَّم.. والوقع الشعري الأخاذ.. وأغلبُ الظن أن تلك القصائد وأمثالَها هي من بدايات الشاعر الحريري وسنوات شبابه وشاعريته الأولى.. وفي رأيي أن جامع الديوان ومُقدِّمَهُ الشاعر (شوقي بغداد) قد أساء إلى صديقه الشاعر محمد الحريري مرتين:

- الأولى: عندما ثبَّت أمثالَ هذه القصائد في الديوان، ولم يهملْها ويحذفْها.. وهو المُتمكِّنُ القادرُ على التمييز بين الخرز والدُّرر.

- والثانية: عندما لم يُذَيِّل تواريخ نظم القصائد - ولو بشكل تقريبي فيما إذا لم يُذكَرْ ذلك على الأصل - لا سيما وأنه لازم الحريريَّ طوال فترة إقامته في دمشق وحتى وفاته.. ومُطَّلِعٌ على كل شاردة وواردة شعرية عنه.. وذلك ليعرف القارئ عمر الشاعر الزمني الذي كتب فيه أمثال تلك القصائد حتى لا يظلمه.

٤- الخصائص الفنية في شعر الغزل عند الشاعر الحريري:

لكل شاعر مُجيد خصائصهُ الفنية وإيجابياتُه التي تميزه عن زملائه الشعراء، وتُكَوِّنُ له نكهةً خاصة.. وتفردًا مميزًا.. وهويةً واضحةَ المعالم والسِّمات، ولما كان الشاعر الحريري أحدَ شعرائنا المُجيدين الذين يحملون هوية شعرية مميزة.. وبخاصة في مجال الغزل.. فما هي أهم خصائصه وإيجابياته في هذا المجال.. التي أعطته تلك الجودة الواضحة.. وهذه الهوية المميزة..؟

مما لا شك فيه أننا عندما نقف أمام النتاج الشعري للشاعر محمد الحريري، فإنه ستطالعنا مباشرة ودون أي عناء سماتُ الشعر الحقيقي.. الذي يوشحه (الصدق والبساطة والأصالة والجمال) بأكثرَ من وشاح، وهذا ما جنَّب صاحبه عثرة الضياع في زحمة غيره من الوجوه الشعرية المعاصرة.. ذات النزعات المتباينة، والمدارس المختلفة، إنه يُمثِّلُ خطًا بيانيًا متصاعدًا في مسيرة فنية متجددة ومتطورة نحو الأفضل والأكمل.. يحاول الشاعر من خلالها أن يرصد الواقعين

الشخصي والعام على حد سواء، كما ويحاول أيضًا أن يخرج بشعر الغزل من شتات التهويم الرومانسي إلى الواقع الحياتي العاطفي المعيش.. مستخدمًا عبر رحلته الشعرية الصور والموسيقى.. والفكرَ والألوان، وبخاصة عندما يتناول موضوعًا عاطفيًا جديدًا يكون له السبق في اكتشافه والكتابة شعريًا عنه.

وإذ كان العمل الشعري ابنَ بيئته (كلامًا وألحانًا وأخيلة ومعانيَ).. يجسد ملامح تلك البيئة، ويتغذى بمعطياتها، ويتسم بطابعها، لذلك أتتْ قصائد الشاعر «الحريري» تزاوجًا واضحًا ومعاصرًا بين طبيعة «حماة» الأندلسية الساحرة.. وطبيعة دمشقَ الحلوة الدافئة المغناج، فكانتْ بذلك مزيجًا من انسياب مياه.. وأنغام ناعورة.. وأريج روض.. ومعاتبة دهر.. ولفتة حسناءَ.. وشكوى مُحبٍّ.. وموسم عاشق.. وبحة ناي، وهمسة جدول، وأحلام نجم، وأشواق بدر، ووشوشة نَسَم..!

وقد أُتيح للشاعر محمد الحريري أن يجسد شعريًا هذه المفردات مجتمعة من خلال محورين رئيسيين هما الفحولةُ والبكارة الشعريتان، فأتتْ قصائده حاملة معها تجارب أربعين سنة أو يزيد من الحب المتجدد.. والغزل الوصفي الذي استطاع أنْ يُكوِّنَ له خصائصَ فنية مستقلة تُميِّزُ بها الشاعر.. لعل أهمَّها الآتي:

أ- غنى الموضوعات الغزلية التي تطرَّق إليها الشاعر، فقد كان لا يترك شاردة ولا واردة تتعلق بحياة المرأة اليومية.. إلا استغلها لصالح شعر الغزل، وكتب فيها قصيدة أو مقطوعة.

٢- صفةُ المعاصرة التي لازمتْ معظم موضوعات الشاعر الغزلية، وهذه ميزة واضحة للشاعر تُضاف إلى إيجابياته، فقد أضاف إلى موضوعات الغزل الكلاسيكية إضافات جديدةً واضحة.. استقاها من واقع طبيعة الحياة المعاصرة للمرأة.

٣- اكتشافُ جوانبَ خبيئة وزوايا مجهولة من الحياة اليومية للمرأة.. وتَصيُّدُ بعضها لموضوعاته.. وتسليطُ الأضواء الشعرية عليها، وقد كان والشاعر (نزار قباني) أستاذين في هذا المجال، مع الاحتفاظ بصحة المقولة التي تنادي بأن لكل شيخ طريقتَهُ، ففي الوقت الذي كان فيه «نزار قباني» شاعر فن الغزل بلا منازع.. كان فيه «الحريري» شاعرَ الغزل الوصفي بلا منازع أيضًا.

٤- استخدامُ الشاعر لمفردات عصرية وصور حديثة نتيجة اكتشافه لموضوعات غزلية جديدة ليستطيع من خلال تلك المفردات والصور أن يُعبِّر عن الموضوعات تعبيرًا عصريًا وحديثًا.. وهذا ما رأيناه واضحًا جليًا في أكثر من قصيدة تحمل عنوانًا معاصرًا.. وتطرح من خلاله

موضوعًا معاصرًا: (عند حلاق السيدات - عند المصور - حسناء في المسبح - تحت الدوش - المظلة - الموقف السمح - في السينما) الخ.. وبذلك أضاف إلى قاموس الغزل عندنا إضافات شخصيةً وبصمات مُميَّزةً خاصة.

٥- وأخيرًا وليس آخرًا.. إبرازُ الجانب الجمالي الأنثوي للمرأة من خلال التركيز على بعض الأعضاء المعينة في جسدها.. شأنُه في ذلك شأنُ الشاعر نزار قباني.. في الوقت الذي كان ينظر فيه معظم الشعراء والرسامين إلى المرأة على أنها لوحةٌ جمالية متكاملة، لا يجوزُ تقسيم قارتها الرائعة إلى دُوَل وعواصمَ.. ومرافئَ وخلجان.

ومع أني أترك حرية اختيار وتبنّي نوع النظرة للشاعر أو الرسام.. فإنني أرى أنَّ كلتا النظرتين على صواب، سواءٌ نظرنا إلى المرأة على أنها لوحةٌ جمالية متكاملة.. أم على أنها أجزاءٌ جمالية يُتمم بعضُها بعضَها الآخر ويُجمّلُه، ذلك أن معيار الجودة في هذا المجال هو «كمُّ» الإبداع الفني الذي حقّقه الشاعر أو الرسام.. وفيما إذا حالفه التوفيق في تقديم قصيدة رائعة.. أو لوحة خالدة أم لا.. سواء أرصدتْ تلك اللوحة أو القصيدة عضوًا جماليًا من أعضاء المرأة.. أم رصدتها كَكُلٍّ جمالي لا يتجزأ.. مع الاحتفاظ بحد من القيم الأخلاقية التي لا يجوز تجاوزُها في هذا المجال.. والتي تختلف باختلاف مفاهيم وأفكار الأمم والشعوب.. لئلا يُفهم الشعر أو النص على أنه أداة غير إيجابية..!

تلك هي في رأيي أهم الخصائص الفنية في شعر الغزل عند الشاعر الحريري.. الذي لم يهمل المعاصرة والحداثة في رحلة (الموضوع) و (المضمون).. ولم ينس الإيقاع النغمي الذي تزخر به معظم قصائده عبر موسيقاها.. وقوافيها في رحلة (الشكل).. مع ملاحظة أن جانبًا كبيرًا من حداثته كان في (الشكل) حيث أخذت القصيدةُ شكل تفعيلات الشعر الحديث.. أما المضمون والصياغة فبقيا كلاسيكيين.. وفي النماذج التي سبق أنْ ذكرناها خيرُ دليل على صحة ما نقول.

٥- مكان الشاعر الحريري بين شعراء الغزل المعاصرين من أبناء جيله الشعري:

الشعر بستان جميلة ولا كالبساتين.. والشعراء والنساء أزهار متنوعة العطر واللون في تلك البستان.. وكما أن لكل زهرة أرجًا وألقًا خاصين بها، كذلك فإن لكل شاعر أرجًا وألقًا خاصين به.. وفي هذا المجال تقول الشاعرة الألمانية المُجدِّدة والمعاصرة (إيفاشتريت ماتر) من برلين: إن الشعراء كالأشجار في العطاء.. ذلك أن الأحداث العاطفية تمر بالشعراء كافة كما تمر دورةُ الفصول الأربعة بأشجار البستان

كافة.. ولكننا نرى في نهاية دورة الفصول.. ومع بدء المواسم أن كل شـجـرة أعطت ثمارها الخاصة بها التي تختلف عن ثمار جاراتها الشجرات الأخرى في البستان بالرغم من تعرض جميع أشجارها لحدث واحد وطبيعة واحدة وأعني بهما دورة الفصول.. وكذلك الشعراء فإن الأحداثَ العاطفية وأنسامَ الغزل والجمال تهب عليهم وتمر بهم جميعًا.. إلا أن العطاء يختلف باختلاف الشعراء والنساء بالرغم من أن الموضوع واحد.. وأعني به (الحب).

من هذا المنطلق بالذات.. كان الشاعر محمد الحريري - لما يملكه من خصائص فنية في شعر الغزل - من أبرز تلك الأشجار نضرة.. ومن أكثرها عطاء، ويكفيه فخرًا أنه - وعلى امتداد ثلاثين عامًا قضاها في دمشق بعد انتقاله من حماة إليها - كان له حضوره الشعري المميز في أوساطها الأدبية والثقافية، وبخاصة في الغزل والوصف.. حيث كانت الأندية الأدبية والمراكز الثقافية تعتز به وبأمسياته وعطاءاته الشعرية، وكنت واحدًا ممن يحضر أمسياته في العاصمة بحكم وظيفتي السابقة، حيث كنتُ أعيش هناك فقد تمكَّن - وأقولها بتجرد وصدق وموضوعية - أن يحجب في مجال الغزل الوصفي معظم شعراء دمشق من أبناء جيله أمثال (شوقي بغدادي.. وكمال فوزي الشرابي.. وغيرهما) باستثناء الشاعر (نزار قباني) الذي كان يمثل مدرسة شعرية عربية للغزل خاصة به، كما تمكَّن أن يحجب في هذا المجال أيضًا عددًا من شعراء المحافظات الأخرى الذين وفدوا على دمشق وأقاموا فيها أمثالَ (سليمان العيسى - ومدحة عكاش - ونذير الحسامي - وعزيزة هارون - وغيرهم) باستثناء الشاعر (حامد حسن) الوافد من محافظة طرطوس - منطقة دريكيش، الذي يتمتع بترف لفظي متناغم.. وجملة شعرية يسكنها الألق والعبق، بالرغم من أن موضوعاتهالغزلية أقربُ إلى الكلاسيكية منها إلى المعاصرة.. على عكس الشاعر الحريري الذي كان في هذا المجال أكثرَ معاصرة.. والذي أوتيَ مقدرة جيدة مميزة في الوصف والابتكار التصويري.. في الوقت الذي نرى فيه فنَّ الصياغة الشعرية في معظم قصائد الشاعر حامد حسن أكملَ وأقوم.. والمفردات والتراكيبَ أرقَّ وأنغم. وفي الوقت الذي طلع فيه علينا ابنُ دمشق الشاعر (نزار قباني) بقصيدته الرائعة (لوليتا) المُستقاة من قصة لكاتب روسي.. والتي صوَّر لنا من خلالها بطلةَ القصيدة وهي تروي بأمانة مشاعرَها الأنثوية إلى أحد أصدقائها بعد أن انتقلتْ من سن ما قبل المراهقة إلى سن المراهقة فتقول:

صار عمري خمس عشرهْ

كلُّ ما في داخلي غنّى وأزهرْ

كل شيء صار أخضرْ

شفتي خوخٌ وياقوتٌ مُكسَّرْ

وبصدري ضحكتْ قبةُ مرمرْ

وينابيعُ وشمسٌ وصنوبرْ

صارتِ المرآة لو تلمس نهدي تتخدَّرْ

والذي كان سَوِيّاً قبل عامين.. تَدوَّرْ

فَتصوَّرْ

طفلةَ الأمس التي كانتْ على بابك تلعبْ

والتي كانتْ على حضنك تغفو حين تتعبْ

اصبحتْ قطعةَ جوهرْ

لاتُقَدَّرْ

اصبحتْ اروعَ ما تَتصوَّرْ

نرى الشاعر محمد الحريري قد طلع علينا بقصيدته الرائعة أيضًا (المظلة).. المار ذكرها والتي يقول فيها:

حين أشرعت المظلهْ

للسماء المستهلهْ

قد تخوَّفت.. وحَقٌّ

أن تخاف الماءَ شُعلهْ

فتجمّعت لهيبا

تحت أفياء المظلهْ

وتوالين التّثنّي

نَقْلَةً.. في إثر نقلهْ

وفي الوقت الذي طلع فيه علينا الشاعر (حامد حسن) الوافد إلى دمشق بقصيدته الرائعة (راقصة) والتي يقول فيها:

سَكِرَ النَّديُ بها.. وجُنَّ الخمرُ.. وانسفح الملابْ

فَتلفَّتَ الملهى.. وخاف على طهارته الترابْ

رقصتْ.. ورَشَّ الطيب في الخُطوات. والألقُ المذابْ

وتَدورُ.. تُخطئها العيون الراصداتُ.. فما تُصابْ

وتَنفضُ جسدا.. تكاد عليه تحترقُ الثيابْ

شفَّتْ غلائلهُ.. وكيف يُحجبُ الشَّفقَ الضبابْ..؟

وتعبُّ كأس الخمر ظامئةً.. فيشربُها الشرابْ

طلع علينا فيه الشاعر (محمد الحريري) بقصيدته الرائعة أيضًا (في السينما).. أو شباك التذاكر.. المار ذكرها.. والتي مطلعها:

وقفتْ بشباك التَّذاكرْ

تُلقي بإصبعها الأوامرْ

وهكذا نرى أن الشاعر الحريري كان يُمثِّلُ مع أبرز شعراء دمشق تارةً.. ومع أبرز الشعراء الوافدين عليها تارة أخرى.. فرسَيْ رهانٍ تجريان في مضمارين

متوازيين ومتساويين، وأنه استطاع أن يركّز رايته الشعرية في العاصمة السورية التي كانت وما تزال تُمثّل واحدةً من أبرز أسواق الأدب والشعر منذ مطلع النصف الثاني من القرن الماضي.. وعلى مدى ثلاثين عامًا أو يزيد قضاها فيها.. وأنه كان السبّاقَ المُجلّيَ بين أقرانه في مجال الغزل.. وهذا ما أتاح له أن يتبوأ مقعدًا متقدمًا في صف الشعر العاطفي.

خاتمـــة:

تلك هي رحلة عجلى في شعر الغزل عند الشاعر الكبير المرحوم محمد الحريري، ومن أراد التعمق أكثر في هذا المجال فعليه الرجوع إلى ديوانه الذي صدر عام ١٩٨٥ عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق.

ولكن ثمّةَ سؤالٌ يطرح نفسه ونحن نُشرف على نهاية البحث وهو:

– هل غمر الحبُّ الحقيقي قلب الشاعر الحريري فيما كتب من شعر غزلي..؟ أم أنه نظر إلى المرأة على أنها لعبةٌ فنية جميلة.. فراح يُجيد توظيفَها لكتابة قصائده وأشعاره.. تمامًا كما يُجيد الرسام أو المثّال توظيفَ الحسناء «الموديل» لرسم لوحاته وأعماله..؟

❖ في رأيي إن الحبّ الحقيقي لم يعرف قلب الشاعر الكبير إلا في جزء يسير من أشعاره الغزلية، وإنه كان ينظر إلى المرأة على أنها تحفةٌ فنيةٌ رائعة.. بدلالة وفرة شعر الغزل الوصفي عنده.. والذي راح يتفنن من خلاله في صوغ جزئيات تلك التحفة الجمالية، ورصد حركاتها الأنثوية وسكناتها بشكل واضح وأخاذ ومثير.. على حساب قلة الشعر العاطفي البوحي عنده.. والذي يعبر فيه الشاعر عن شدة انفعاله بالتجربة.. وعمق تأثره بالحدث.. وأعني بهما الحب.. والحب وحده..!

❖ وإذا كان لي من كلمة أخيرة موضوعية ومنصفة.. فهي أن الشاعر «أبا عز الدين» أوتي في مجال الغزل بعامة.. والغزل الوصفي بخاصة.. مرآةً صقيلة تنعكس عليها حتى الأطياف.. وحسًّا عاطفيًا مرهفًا ولوعًا بالجمال.. نظر من خلاله إلى مفردات الحسن وأبجديته.. فوجد أن المرأة أجملُ ما في هذا الوجود من لوحات وجمالات.. فوهبها أرقَّ ما عنده من ألحان وألوان..!

❖ ❖ ❖

الأمن الغذائي في الوطن العربي
الغذاء والأزمة الغذائية

عبد الغفار نصر ❖

التمهيد:

الأمن القومي:

لم يدرك روّاد النهضة العربية مفهوم الأمن القومي، ولم يكن لدى القادة السياسيين الذين عملوا مع الاستعمارين الفرنسي والإنكليزي وعي حقيقة المشروع الصهيوني والحلم التاريخي الخرافي، حتى أن فيصل الأول رأى الصهيونية حركة تحرر معادية للاستعمار إلى جانب حركة التحرر العربي، فكتب في ذلك إلى وايزمن زعيم الحركة الصهيونية العالمية[١]، إلى أن انتصرت الصهيونية العالمية على كل العرب يوم الخامس عشر من أيار عام ١٩٤٨ وإعلان دولة الكيان الصهيوني.

(❖) عبد الغفار نصر: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات، له عدة مؤلفات منشورة.

على الرغم من تأخر إدراك النخب العربية المثقفة والحاكمة للحاجة إلى تفكير جاد وموقف استراتيجي عربي موحد يحفظ لهم كرامتهم العربية وهويتهم العربية. أو أن تلك النظم رفضت أن تفهم الصهيونية خوفًا من أن يتعارض مع وجودهم وبقائهم في السلطة والتوريث.

ليس هذا فحسب. كانت تهديدات الشاه الإيراني واندفاعه باتجاه هيمنة إقليمية، والوعي بالوهن الجيوبوليتيكي العربي المتمثل بالمياه والضاغط الأثيوبي والتركي والخلل الديمغرافي في الخليج العربي، والتخلف التنموي وتفشي الأمية والقصور العربي أمام التحديات الخارجية كل ذلك مؤشرات صارخة لأن يفكر العرب بسياسة الأمن القومي بأوسع معانيه شاملاً(٢): الأمن الفكري والأمن العسكري والأمن الغذائي والأمن التكنولوجي كما جاء في استراتيجية العمل الاقتصادي العربي المشترك.

لكن العرب لم يجمعوا إلى الآن على رأي موحد، ولا على موقف تضامني موحد، كانت الجامعة العربية منذ تأسيسها واتفاقية الدفاع العربي المشترك والتعاون الاقتصادي أو التجمع الخليجي -مجلس التعاون- أو اللقاء المغاربي الخماسي الذي ما زال جسدًا بلا روح. جميع هذه الأشكال التجمعية رفضت التوصل إلى صيغ تحفظ للعروبة وللإسلام هيبتهما وهويتهما.

هذه السياسة لم تصمد طويلاً. فانهزم العرب ثالثة في حرب ١٩٦٧ نتيجة القصور في السياسة الشاملة للزمن القومي وعجز في التخطيط(٣) وضعف الاندفاع الوحدوي العربي، وأن كل النماذج المندرجة في إطار تضامن عربي أثبتت أنها لا تسد ولا تنوب عن دولة الوحدة. لهذا انهزمنا وسوف تبقى الهزيمة لأن النظام العربي ما زال يعجز عن تصور الخطر الصهيوني والحدود المتحركة لدولة الكيان الصهيوني في ظل الهيمنة الأمريكية على العالم كله بعد أن تفكك الاتحاد السوفياتي. وخلق ما يسمى نظام العولمة.

لقد حصلت تغيرات في البيئة الدولية والإقليمية والمحلية سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، فرضت على العرب وعي حقيقة الأمن القومي وهم يواجهون تحديات لم يألفها تاريخهم الطويل المليء بالصراعات، لكنهم ما زالوا يرفضون الوعي بهذه التحديات في أعقاب حرب الخليج وتفرد الولايات المتحدة باستخدام قوتها في أية جهة فوق سطح المعمورة، وإسباغ مفهوم الإرهاب على جميع خطواتها المتوحشة ضد العرب والمسلمين على السواء.

تحت ظلال القطب الواحد، أو ما يسمى بالعولمة، شرعت دولة الكيان الصهيوني تطرح نفسها في المنطقة العربية

عضواً طبيعيّاً من نسيج إقليمي، فطرح شمون بيرز مشروعه الخطير «نحو شرق أوسط جديد» يمتد بين إيران وشواطئ الأطلسي. وتتضح نوايا الكيان الصهيوني في تفتيت الأمة العربية من خلال الوثيقة التي طرحها في مؤتمر الدار البيضاء الاقتصادي ٣٠/١٠-١/١١/١٩٩٤ وتتضمن مخططًا لإقامة خمسة مراكز إقليمية للتنمية المتكاملة في الشرق الأوسط، ويلفت النظر في هذه المراكز أن دولة الكيان موجودة في كل واحد منها. وأن سوريا ومصر لا تجتمعان في أي مركز، وإن الضفة والقطاع لا يجتمعان في أي مركز أيضًا. مما ينبئ عن النية العلنية في شرذمة الأقطار العربية والمباعدة فيما بينها وتخصيص إسرائيل بدور مركزي في المنطقة[٤]، ليؤكد صراحة أن الأمن القومي العربي مع افتراض حدوثه في لحظة تاريخية ما، فإن استمراره سوف يحرك كل القوى المعادية للعرب إقليميّاً ودوليّاً، وسوف تشعر هذه القوى النتائج المترتبة على استمراره، وستعمل على زعزعة استقراره[٥]، وعرقلة المشاريع القومية الوحدوية وإجهاضها وكبح جماح التطلع الديمقراطي والمجتمع المدني وإفشال تطوير العلاقات العربية.

الأمن الغذائي:

الأمن الغذائي هو وليد الأمن القومي مكملاً لأبرز جوانبه الاستقلالية لأية أمة تعمل على المحافظة على استقلالها وحريتها وديمقراطية مؤسساتها. وكيفية معالجة العبارات والمصطلحات الفنية التي تعبر عن المشكلة الغذائية وطرق اكتساب حاجة الإنسان إلى السعيرات الحرارية التي يحتاجها التي لا يقل متوسطها عن ٢٥٠٠ سعرة حرارية. لكن هذه لم تكن مقياسًا ثابتًا لدى جميع البشر فهي ترتفع أو تنخفض قياسًا بالجهد العضلي المبذول للإنسان وصحته وبيئته وأساليب التغذية التي تختلف من شعب إلى آخر، فالشعوب الفقيرة التي تعتمد النشويات بالدرجة الأولى كالقمح والأرز والبطاطا تبقى بحاجة ماسة للبروتين الحيواني والفواكه. لذلك نرى نصيب الفرد لدى الشعوب الغنية أكثر من ٢٤٥٠ من السعيرات الحرارية يوميّاً ويبلغ نصيب الفرد من البروتين الحيواني يوميّاً ٥٤غ في الدول الغنية مقابل ١٢غ في الدول الفقيرة. أما الحد الأدنى المطلوب فهو ٢٢٦٥ سعرًا حراريًّا[٦]، أي إن الإنسان بحاجة إلى أغذية حيوانية وأغذية بناء حيوية حبوب وبقوليات وزيوت نباتية وأغذية مستقاة من الخضر والفواكه وهذه في مجموعها تكوّن غذاءً متكاملاً لم يتوفر حتى الآن لدى الشعوب الفقيرة ومنها الوطن العربي.

هناك عدة محاور لابد من البحث فيها

لتبيان الوضوح النظري لمسألتي الغذاء والأمن الغذائي يمكن تكثيفها فيمايلي:

١- التفجر الديمغرافي والمسألة الزراعية في الوطن العربي:

لا حاجة لأن استعرض التزايد السكاني في الوطن العربي تاريخياً، وإنما يكفي الإشارة إلى التفجر السكاني الكبير خلال أقل من ربع قرن من نحو ١٢٢ مليون نسمة عام ١٩٧٠ إلى نحو ٢٤٠ مليون نسمة في عام ١٩٩٣ ويمثلون ٤.٢١٪ من سكان العالم ومن المتوقع أن يقترب من رقم ٣٠٠ مليون بحلول عام ٢٠٠٠[٧]. ويتوقع أن يتضاعف مرة أخرى إلى ٤٨٠ مليون بحلول العام ٢٠٢٠م.

يتطلب وضع استراتيجية قومية-مع ملاحظة التباينات بين الأقطار العربية- في مجابهة التزايد السكاني الكبير للأمة العربية. ولمجابهة التحديات الخارجية، ووضع منهجية برامج للتنمية الزراعية والأمن الزراعي العربي الجماعي في إطار المصالح القطرية والتجمعية المحددة، ويعدّ العنصر التمويلي ذا أهمية خاصة في هذا المجال، حيث تحتاج هذه البرامج لاستثمارات كثيفة في البداية لبناء البنية التحتية واستكمال مشروعات الري والصرف اللازمة[٨]، وأهمية المساواة والتوازي بين زيادة السكان وتضاعفها وضرورة زيادة مساحات من الأرض وإعدادها للزراعة من خلال عمليات الاستصلاح التي لم تواكب الزيادة السكانية وإدخال الأرض المستصلحة في مجال الإنتاج الزراعي، وجاء في التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام ١٩٨٩ أن مساحة الأراضي الصالحة للزراعة في الوطن العربي تبلغ حوالي ١٣٢ مليون هكتار أو ما يعادل ١٠٪ من مساحة الوطن العربي، بينما لا تزيد الأراضي المستغلة فيها في الزراعة عن ٣٠٪ من المساحة القابلة للزراعة، ويقدر أن يروي ٨٠٪ من إجمالي المساحة المزروعة مطرياً كما أن حوالي ٧٣٪ من الأراضي القابلة للزراعة تترك بوراً[٩] وهذا يدل على ضآلة الأراضي المنتجة والمستثمرة. خاصة ونحن نرى أن الوطن العربي تشغله مساحة ١٣٩. مليون هكتار أرض رعوية من الممكن استصلاح مساحات واسعة منها وإضافتها، لكن تظل النتيجة النهائية أن ما سيمكن إضافته من أراضٍ زراعية في المستقبل المنظور سوف يظل أقل من الزيادة السكانية المتوقعة[١٠]. إذ إن المساحات التي تحتلها المحاصيل الزراعية لا تتعدى ٥،٣٥ مليون هكتار ونسبة الأراضي التي تحتلها المحاصيل الدائمة نحو ٨،٢٪ فقط من الأراضي الزراعية وهذا يعني أن حوالي ٣٢،٠٪ من مساحة الوطن العربي فقط يستغل في الزراعة[١١] في المقابل نقصت مساحة الغابات والأحراش بنحو ١٨ مليون

هكتار وزادت مساحة المراعي المستديمة بحوالي ١٣ مليون هكتار ومن ثم نقص متوسط ما يخص الفرد بنحو ٤٥٪[١٢].

جغرافية الوطن العربي المائية:

تفيد أن معظم الأنهار وافدة من الأقطار المجاورة في مشرق الوطن ومغربه، وهذا سببٌ ما زال يثير توترات بين العرب ودول الجوار في اقتسام مياه الأنهار كدجلة والفرات والنيل. فضلاً عن تلك الحقائق الجغرافية والتاريخية التي تخص الوطن العربي، فإن ثمة اعتبارات نابعة من قواعد القانون الدولي التي أقرتها جمعية القانون الدولي خلال دورتها الثامنة والأربعين /نيويورك ١٩٥٨، وقواعد هلسنكي /١٩٦٦/ والتي تقضي جميعها بتقييد سلطات الدول على الأنظمة المائية، وفي ١٩٧٧ أقر مؤتمر المياه الذي عقد في الأرجنتين حق الشعوب في نضالها لاستعادة سيطرتها الفعالة على مواردها المائية. ونلفت النظر إلى طموحات بريطانيا والولايات المتحدة ثم الكيان الصهيوني للسيطرة على حق العرب في مياه الأنهار سواء الوافدة أو الداخلية -نهر الليطاني حيث حاولت إسرائيل أن تطبق عليه التعريف الدولي- أو نهر الأردن واهتمامات أمريكا كما عبرت خطه جونسون التي تقضي بالحق لإسرائيل في استغلال النهر[١٣]. وعلى العموم سوف تتفاقم مسألة المياه والحاجة إليها وعدم توازنها مع التزايد السكاني. لذا نجد أن الأرض المروية في الوطن العربي لا تزيد عن ٨.٨ مليون هكتار أو حوالي ٤٪ فقط من مساحة الأرض المروية في العالم[١٤].

الأمن الغذائي في عملية التبادل التجاري: يبين الجدول الآتي كمية الواردات والصادرات الزراعية.

نقلاً عن الدكتور محمد السيد عبد السلام

واردات وصادرات الوطن العربي	١٩٨٥	١٩٩٣
الواردات الكلية /مليون دولار/	٩٦.٥٢	١١٩.٤٠٨
الواردات الزراعية /مليون دولار/	٢٠.٧٠٣	١٠.٢٠٦
الواردات الزراعية٪	٪٢١.٦	٪١٦.٩
الصادرات الكلية /مليون دولار/	١٠٧٦٥٤	١٢٢٨٨٨
الصادر الزراعية /مليون دولار/	٢٦٥٢	٤٠٦٤
الصادرات الزراعية٪	٪٢.٥	٪٣.٣
نسبة الصادرات الزراعية إلى الواردات الزراعية	٪١٢.٨	٪٢٠.١

ومما لا شك فيه أن الزراعة المطرية يبقى مردودها دون الزراعة المروية ولا تفي بالحاجة المطلوبة للزراعة سواء الفصلية أو الموسمية التي تؤمن الغذاء الكافي للمواطن وتحقق له اكتفاءً ذاتيًا، ويرى الاقتصاديون أن مفهوم الاكتفاء الذاتي يتحقق من خلال جمع مقادير المستوردات من السلع مضافًا إليها كمية الإنتاج الذاتي منها ثم طرح المخزون والصادرات من هذه السلعة، على أن يتحقق في النهاية حاجة الإنسان للأغذية النباتية والحيوانية ليتمكن من المحافظة على استدامة بقائه حيًا وهو يمارس أنشطته الإنسانية.

وقسم محمد السيد عبد السلام الوطن العربي حسب وارداته الزراعية إلى ثلاث مجموعات:

١- واردات كلية أكثر من ٢٠٪ هي: الصومال ٥٣٪ موريتانيا ٣٤٪ الجزائر ٣١٪ اليمن ٢٩٪ مصر ٢٨٪ لبنان ٢٣٪ الأردن ٢١٪ ليبيا ٢١٪.

٢- واردات كلية تتراوح نسبتها بين ١٠-٢٠٪ هي: السودان ١٩٪ المغرب ١٩٪ عُمان ١٨٪ سوريا ١٦٪ السعودية ١٥٪ قطر ١٥٪ الكويت ١٤٪.

٣- المجموعة الثالثة تمثل الواردات الزراعية أقل من ١٠٪ وهي دولة الإمارات العربية المتحدة. في المجموعات الثلاثة إذا استبعدنا الدول النفطية فالدول الأخرى في المجموعة الأولى تواجه مشكلة زراعية حادة وفي المجموعة الثالثة أقل حدة.

المطلوب تحقيق توازن في عمليتي الاستيراد والتصدير للمواد الغذائية، أي قدرة المجتمع على تحقيق الاعتماد الكامل على النفس والموارد والإمكانيات الذاتية في إنتاج احتياجاته الغذائية محليًا، وقديمًا كان يقال الفلاح سلطان زمانه، عندما كانت الطبيعة تجود بالأمطار، لذلك نلاحظ أن ٨٠٪ من الأرض العربية المزروعة تعتمد على الأمطار الموسمية في استغلالها كما أن المساحات الزراعية لم تتوازى مع التزايد السكاني فلم تتجاوز الزيادة ٢٪ كما يجب عليه أن يقتصر الإنتاج على محصول موسمي واحد تتفاوت درجة إنتاجيته بين سنة وأخرى تبعًا لهطول الأمطار وهو الأمر الذي ينظر إليه الفلاح في مراقبة الأنواء حتى أنه أصبح لا يرمي بذاره إلا بعد أن يتحسس تغيرًا في الأحوال الجوية كبداية الهطول والوضع السكاني يتلاءم مع المساحات المزروعة، في الوقت نفسه لم يكن تنامي الاحتياجات الغذائية على ما هي عليه اليوم، حيث ينخفض مستوى الإنتاج من الغذاء في جميع الأقطار العربية لسببين: الأول هو ضيق الرقعة الأرضية المزروعة، والعامل الثاني هو انخفاض مستوى الإنتاجية للموارد الزراعية[15]. هنا يندرج سؤال مركزي وهام على مستوى الوطن العربي والقطري المحلي في آن، فيما إذا كانت سياسات القطر الواحد، أو عدد من الأقطار تجمع على تحقيق توازن

غـذائي. لذلك نرى الشكوك في الإجـابة على هذا السؤال فيمايلي:

١- محدودية الموارد الطبيعية الزراعية.

٢- الانفتاح التجاري العالمي خاصة في إطار منظمة التجارة العالمية الذي يوفر مناخًا أفضل للمنافسة.

٣- التقدم التكنولوجي في وسائل حفظ وتصنيع ونقل المنتجات الغذائية.

٤- ارتفاع مستويات المعيشة واتساع مدى متطلبات السكان من أنواع الغذاء، والتي لا يمكن لبلد ما إنتاجها[١٦].

تتيح لنا هذه الشكوك التفكر جديًا في البحث عن بدائل مختلفة تسخر قوانين.

الاستيراد والتصدير وتبادل المنفعة سواء بين الأقطار العربية والعالم الآخر، أو بين الأقطار العربية نفسها نحو هدف تحقق تكامل اقتصادي من خلال خيارات استراتيجية تنموية اقتصادية تقنية ومفهوم كل منهـا للأمن القومي، والأمن الغـذائي أحد أهم دعائمه الواقية من شرور التبعية وخلفياتها الخطيرة على الهوية العربية في زمن تعمل فيه الصهيونية لطمسها وتشويه تاريخها الحضاري، وهي تعمل جادة بتحكمها بالأسعار الحقيقية لصادرات الوطن العربي وإنهائها اقتصاديًا دون أن تدرك الأقطار العربية أخطار سياساتها الانفرادية والتفردية الغذائية أنها تتعرض يوميًا لتحديات العولمة والسياسة الأمريكية لتحقيق أهدافها في السيطرة الكاملة على مـا يملكه العـرب ومـزيدًا من الهـيـمنة السياسية من خلال إحكام روابط التبعية الاقتصادية السافرة بالنسبة إلى الأقطار العربية الفقيرة والمدينة، أو الهيمنة السياسية من خلال الابتزاز بالنسبة للأقطار العربية الغنية والضعيفة، وقد تستدعي أشكال الهيمنة السياسية الأخرى استخدام القوة السافرة مباشرة أو بالوساطة[١٧].

٢- مشكلة الغذاء وعلاقاتها بالتنمية:

العلاقة الجدلية بين الغذاء والتنمية في الوطن العربي لم تتخذ الأبعاد المطلوبة في السياسة العربية بعيد الاستقلال، وكانت التغذية، التنمية، التبعية محاورًا جوهرية للتردي العربي، فقدمت التنمية بعد الاستقلال من الغرب ومن النخب الاجتماعية المسيطرة وارتكب العديد من الجرائم في الفكر والواقع باسم التنمية[١٨]. عندما ارتمت في أحضان الغرب الذي استغل ضعف العرب الإدراي وسوء فهمهم ووعيهم لتاريخ الغرب، والأمر الخطير الذي يتفاقم باستمرار أنه إلى الآن هناك مساحات واسعة من الأراضي للزراعة لا زالت عاطلة عن الاستثمار لأكثر من سبب تتعلق بالدرجة الأولى بعجز في رؤوس الأموال والمهارات الفنية وانحطاط

الإنتاجية وجمود المساحة المزروعة، وعدم كفاءة الهيكل التنظيمي والإداري لدولة الاستقلال. فأخضعها كل ذلك للتبعية وتحكم الغرب في تصدير المواد الغذائية والآلات الزراعية والأسمدة والأعلاف التي تأخر استخدامها في جميع الأقطار العربية مما ضاعف في قيمة الواردات الزراعية التي ازدادت من ١،٧ ألف مليون دولار عام ١٩٧١ إلى ١٧،٠ ألف مليون دولار عام ١٩٧٥ أي بنسبة ٣٠٠٪، بالمقابل زادت قيمة الصادرات بنسبة ٤٧٪. بلغ العجز ٤،٥ آلاف مليون دولار[19]، ولم يشذ عن هذه القاعدة في الوطن العربي إلا السودان والصومال مع أن هناك أقطار عربية أخرى كالجزائر والمغرب وسوريا ومصر وموريتانيا، لم تتعرض للعجز المشار إليه تقريبًا بشكله الخطير، لكن المؤشرات عند نهاية عقد السبعينات أكدت على زيادات ملحوظة وكبيرة وخلال عقد الثمانينات كانت الزيادة ضخمة في حالة السعودية وسوريا وليبيا وتونس والمغرب، وفي عام ١٩٩٣، اقتصرت الزيادة الملحوظة على لبنان وتونس وسوريا والسعودية ومصر يمثل سكانها نحو ٤٧٪ من إجمالي سكان الوطن العربي، في مقابل تراجع واضح في أقطار أخرى، أو بقاء بعض الأقطار على حالها كالجزائر مثلاً[20]، لكن يبقى التباين واضحًا في الاكتفاء والإنتاج من قُطر إلى آخر على مستوى جميع المحاصيل كالحبوب والسكر والخضر والفواكه والألبان والبيض والأسماك، على الرغم من ذلك تشير التقارير الاقتصادية والزراعية إلى أن الزراعة في الوطن العربي ما زالت تمثل عبئًا ثقيلاً على الميزان التجاري بسبب ارتفاع نسب الواردات من جميع المواد الغذائية الزراعية التي أشرت إليها، توقع محمد سيد أحمد حنفي أن يتزايد العجز في مجموعات السلع ويصل عام ٢٠٠٠ إلى ٢٦ مليون في مجموعة الحبوب منها ١٩ مليون طن فجوة غذائية في القمح وحده و٣،٥ مليون طن في السكر ومليون طن من الزيوت وأكثر من مليون لحوم و٥،٥ مليون ثمن البان[21].

مهما كبرت النسب المئوية العجزية الغذائية يبقى الإحساس الصادق أن التقليل من التبعية الغذائية لهو أيسر من التبعيات الأخرى في مجال التقنيات، ويستطيع المواطن مكافحة نقص الغذاء بسهولة أكبر من أي حاجة قومية أخرى، فالشعور بالخوف من الاجتياحات الحدودية نتيجة فقدان التحصينات ومصانع السلاح، أو المشاركة في عمليات التسابق التسليحي والطموح نحو توازن استراتيجي مع العدو الصهيوني، هو هاجس المواطن العربي. ولنذكر أنه في عقود سابقة في منتصف القرن الماضي وما قبله كان الفلاح يكتفي تأمين مؤونته من

القمح لعام كامل. فيما أصبحت الأرقام تشير إلى أن الاستهلاك من الحبوب لم يعد يتوازى مع التزايد السكاني، فإذا كان استهلاك الوطن العربي من الحبوب عام ١٩٦٤-١٩٦٥ قد بلغ ١٢مليون طن لـ٩٠ مليون نسمة ففي عام ٢٠٠٠ قُدرت احتياجات الوطن العربي بـ٤١ مليون طن في الوقت نفسه ارتفع سكان الوطن العربي عام ٢٠٠٠ إلى حوالي ٢٩٠ مليون نسمة[٢٢].

على الرغم من ذلك تبقى أولويات العمل الاقتصادي العربي المشترك تحقيق الأمن الغذائي بتوفير أقصى حد ممكن من الاستقلالية في إشباع الحاجات الغذائية الأساسية في تطورها، فلم يعد المواطن يكتفي بالقليل من الغذاء أو محدوديته فالحقيقة المرة وتراث الماضي في التعايش مع الصحراء لم يعد صالحًا لمواجهة الواقع المعاصر بكل تعقيداته[٢٣] فطبيعة الحياة فرضت التنوع في الغذاء واستكمال الوجبات الغذائية التي ترافقت وتزامنت مع نوع الحياة وتطورها، فقد أصبح من الضروري أكثر من أي وقت مضى اكتمال الطاقة «السعرات الحرارية والبروتين والحديد وفيتامينات آوب وج ود واليود، وهي ضرورة حياتية في ظروف يبذل فيها الإنسان جهدًا فكريًا لم يكن سائدًا قبل عقود من الزمن بفعل تطور التكنولوجيا وارتفاع مستويات العلم والتعلم، ناهيك ما هو ضروري للنمو الجسماني ومدى تناسب أبعاد الجسم /الوزن والطول/ مع عمر الإنسان وكذلك المقاييس ذات الصلة بالنمو كنسبة الهيموغلوبين في الدم[٢٤]. أصبح العلماء يفكرون فيها جديًا من أجل عمر مديد للإنسان وارتفاع متوسط الأعمار وتقليل نسبة الوفيات عند الأطفال.

٣- هل هناك أزمة غذائية؟

ما هي توقعات المستقبل الغذائي العربي؟

على ضوء ما تقدم يعيش الوطن العربي في عجز غذائي دائم، إذ لا يمكن حل مشكلة الأمن الغذائي الخطيرة في المنطقة على الصعيد الوطني وذلك بصورة خاصة بسبب ضعف التجارة ما بين بلدانها والافتقار إلى التعاون[٢٥]، وإلى الآن لم يحقق العرب السوق العربية المشتركة ولا أي شكل من أشكال التوحد الاقتصادي خارج اتفاقات ثنائية، وحدود جمركية تقف حاجزًا قويًا أمام حركتي الاستيراد والتصدير والتبادل السلعي والتمويني بين الأقطار العربية والغربية المتجاورة.

فالخوف أن تتفاقم الأزمة الغذائية في الوطن العربي في حال استمرارية الفجوة الغذائية التي تواجه البلدان العربية نتيجة العجز المتفاقم منذ بُعيد الاستقلال حتى تاريخنا الحالي ويقدر سنويًا هذا العجز

بعشرات مليارات الدولارات، وتتمثل خطورة هذا العجز والفجوة الغذائية في ثلاثة عوامل رئيسية:

١- استحالة تأمين البلدان العربية لما تحتاجه من مواد غذائية من مواردها المحلية في ظل الظروف والمعطيات الحالية.

٢- العامل الثاني يكمن في توافر ماتحتاجه الأقطار العربية من غذاء تحت سيطرة بلدان قليلة في العالم والتي قد تلجأ إلى سلاح الغذاء كسلاح اقتصادي أو سياسي.

٣- ما تشهده أسعار المواد الغذائية من تقلبات كبيرة في الأسواق العالمية[٣٦].

هذا ويعيش الوطن العربي تحت كابوس ما يسمى نظام العولمة والضغط الاقتصادي الذي تمارسه الولايات المتحدة الأمريكية، وظهور كتل اقتصادية في العالم، ما زالت أقطار الأمة العربية عاجزة عن إدراكه وهي تعيش محدودية قاعدة الموارد الطبيعية حيث يجب وضع نظم تنموية زراعية هادفة للوفاء باحتياجات مواطني الأمة العربية، وأن تكون هذه النظم متواصلة، أو مستديمة إذا احتفظ بالإنتاج عند مستواه الحالي واتخاذ موقف ديناميكي يعكس الاحتياجات المتغيرة للتفجر الديمغرافي المستمر في تصاعده في جميع أقطار الوطن العربي.

في الوقت نفسه علينا أن لا نغفل مسألتين هامتين في بحث الأزمة الغذائية:

١- التصحر الزاحف في الوطن العربي، وآثار تلوث الهواء والتغيرات المناخية المؤثرة في الإنتاج الزراعي والجفاف الذي يتعاظم سنويًا وما يعقب ذلك من تقلبات الطقس أو الكوارث الطبيعية. وكلنا يذكر عقدي الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي باستثناء عام ١٩٥٢ كيف كانت الأمطار الغزيرة وتحقيق مواسم زراعية ممتازة، ويتحدث الآباء عن سنوات غلال وفيرة كانت تحمي الفلاح من أخطار المجاعة على كل ما تعيشه السودان حاليًا أو بعض أقطار أفريقية أخرى.

٢- أخطار المعونات الغذائية على الرغم من ارتباطها بالأوضاع الداخلية لكل قطر عربي فهي تحمل في ثناياها آثارًا سلبية خطيرة كاستخدام الألبان المجففة للكبار التي يسببب عسر الهضم واضطراب الجهاز الهضمي، والتغيير في العادات الغذائية، وهو ما يشكو منه المتقدمون الآن في العمر من أن الخبز الذي كان يتناوله الإنسان صناعة بيتية أفضل بكثير من خبز الأفران الآلية بسبب الفروق في القيمة الغذائية في أسعار القمح والطحين وبالتالي حققت المخابز الآلية تدني في أسعار الخبز بالإضافة إلى تدني مواد غذائية أخرى شجعت على النزوح من الريف إلى المدينة. من هنا يشكو المواطن العربي من أسعار الحبوب العالمية وحرمانه من إنتاج الخبز وأغذية أخرى بيتية، دون أن تعمد الحكومات العربية إلى وضع

أسعار مدعومة للقمح والطحين لا تكون على حساب الفلاح المنتج.

في جميع الحالات هناك أسباب إضافية أخرى عملت على تدني الإنتاجية الغذائية في صورتها العامة في الوطن العربي وأعتقد أنها شكلت أحد أهم أسباب الأزمات الغذائية:

١- المستوى المتدني للتقنيات المستعملة في الإنتاج.

٢- شح الموارد المائية لموارد الأرض وضعف كفاءة استعمالاتها في حال وجودها.

٣- ضعف النفقات المخصصة للجهود العلمية.

٤- زراعة المحاصيل في بيئة غير صالحة لها[٢٧].

ناهيك عن أسباب أخرى كتدني مستوى الفلاح الثقافي حتى مستوى الأمية في معظم أقطار الوطن العربي. وقوانين الإصلاح الزراعي التي أساءت إلى الفلاح ولم تحرره كاملاً من قيود التبعية.

ما هي توقعات مستقبل الأمن الغذائي العربي؟

قد ينجح العرب عندما يتوجهون نحو التصنيع بكل أشكاله، ويصبح من السهولة تحقيق الأمن الغذائي وتقليص الفجوة الغذائية إذا تمكنوا من تطوير الصناعات الغذائية ومراعاة التباينات والسمات المميزة في طبيعة الظروف المتاحة لكل قطر عربي. فالمواد الأولية وأسواق التكنولوجيا واليد العاملة ورؤوس الأموال وبنى ارتكازية وإدارات صناعية، جميع هذه عوامل هامة في بناء صناعات غذائية لكنها غير متوفرة في كل قطر عربي. والوحدة العربية والتكامل الاقتصادي يوفر مثل هذه العوامل التي تعدّ من عوامل نجاح الصناعات الغذائية في عصر تتصدر فيه الصناعة أوليات نجاح اقتصاديات الدول وأمنها القومي والغذائي والصحي.

هنا يندرج سؤال هام هل يمكن تحقيق تنمية زراعية والارتقاء بالإنتاج الزراعي الكلي للوفاء باحتياجات السكان وتحسين معيشتهم بصورة دائمة؟. أعتقد أنه من المهم أن تولي المؤسسات البحثية اهتماماتها وعناياتها بضرورة توفر الغذاء والانتباه إلى أخطار التبعية الغذائية والمعونات الغذائية. وتكثيف طاقاتها وقدراتها العلمية نحو تعاظم التكنولوجيا والوعي العام بضرورة التنمية الزراعية. وإلا فالوطن العربي مقبل على تبعية اقتصادية مخيفة إذا تمكنت المشاريع الصهيونية من تسييد نظرياتها وإحكام الطوق على الأقطار العربية منفردة تنفرد بكل قطر. فعلى العرب أن يدركوا أخطار الصهيونية العالمية وكيفية مجابهة هذه الأخطار التي لن تنجح إلا بالتكامل الاقتصادي والتوحد العربي في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

هوامـش ومراجـــع

١- أمين هويدي: كيف يفكر الصهانية. راجع رسالة فيصل بن الحسين إلى حاييم وايزمن.

٢- إبراهيم العيسوي: التنمية العربية الواقع والراهن والمستقبل. في العيسوي وآخرون مركز دراسات الوحدة العربية. ط١/٩٨٤- ص /٢٥٣/.

٣- الأمن القومي العربي: كاظم هاشم نعمة. مجلة المستقبل العربي. ع/٢١٤/ -ص /٣٨-٣٩/.

٤- محمد زكريا اسماعيل: النظام العربي والنظام الشرق أوسطي. مجلة المستقبل العربي. ع/١٣٦/-/١١/.

٥- خير الدين حسيب: مستقبل الأمة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط/١/٩٨٨ - ص/٣٩٨/.

٦- محمد علي الفرا: واقع الأمن الغذائي. مجلة عالم الفكر. صيف/١٩٧٨/.

٧- محمد السيد عبد السلام: الأمن الغذائي للوطن العربي. عالم المعرفة. ع/٢٢٠- ص/٣٧-٣٨/.

٨- خير الدين حسيب: مصدر سابق. ص/٤٢٨/.

٩- نزار عبد الله: التنمية الاقتصادية والأمن الغذائي. مجلة الوحدة. ع/٨٤ -ص/٤٦/.

١٠- محمد السيدعبدالسلام: مصدر سابق. ص/٤١/.

١١- محمد علي الفرا: واقع الأمن الغذائي. مجلة عالم الفكر. صيف /٩٨٧/- ص/٣٨/.

١٢- محمد السيد عبد السلام: مصدر سابق. ص/٤١/.

١٣- سامر مخيمر وخالد حجازي: أزمة المياه في المنطقة العربية. عالم المعرفة. ع/٢٠٩/راجع الصفحات .٢١٠-٢٢١-٢١٢/.

١٤- محمد علي الفرا: مصدر سابق. ص/٤٢/.

١٥- سامي السيد فتحي: الوطن العربي والمشكلة الغذائية. مجلة الوحدة. ع/٨٤/ ص/١١/.

١٦- محمد السيد عبد السلام: مصدر سابق. ص/٨٩/.

١٧- خير الدين حسيب: مصدر سابق. ص/٣٢٣-٣٢٤/.

١٨- نادر فرجاني: التنمية العربية. الواقع والراهن والمستقبل. مصدر سابق. ص/٣٢/.

١٩- محمد سيد أحمد حنفي: الأمن الغذائي في الوطن العربي. مؤسسة الكويت. ط/١/٩٨٥- ص/١٩/.

٢٠- محمد السيد عبد السلام: مصدر سابق. ص/٤٥/.

٢١- محمد سيد أحمد حنفي: مصدر سابق. ص/١٩٨/.

٢٢- صبحي القاسم: الأمن الغذائي في الوطن العربي. عالم الفكر. صيف /٩٨٧- ص/٩٩/.

٢٣- أسامة أمين الخولي: عالم الفكر. صيف/٩٨٧/ نقلاً عن أحمد أبو زيد. ص/١٢/.

٢٤- إبراهيم العيسوي: مصدر سابق. ص/٢٢٨/.

٢٥- تقرير اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا /الأمم المتحدة/ لعام ٢٠٠٠ ص/١١٥/.

٢٦- سامي السيد فتحي: مصدر سابق. ص/٧/.

٢٧- صبحي القاسم: مصدر سابق. الصفحات /١١١-١١٢-١١٣/.

النفس والكون والخلود في فلسفة المعري

د. سعيد يعقوب *

من المعروف أن المعري هو أحمد بن عبد الله بن سليمان، أبو العلاء، التنوخي، الشاعر، اللغوي، من أهل معرة النعمان المولود في ٢٧ ربيع الأول سنة ٣٦٣ للهجرة ،المتوفى يوم الجمعة ١٣ ربيع أول سنة ٤٤٩ للهجرة كما ورد في كتب التاريخ منها تاريخ بغداد للخطيب البغدادي وغيره ...

المعري في السياق الأيديو حضاري:

قدمت لنا كتب التراث التي اشتغلت على إظهار وجه المعري مادة غنية تمكننا من تناول هذا النموذج الإبداعي تناولاً أكثر جدة ونضارة.. وذلك لأن في أقوال الناس فيه

(*) سعيد يعقوب: دكتور في الطب العصبي والنفسي باحث من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية البحوث والدراسات [illegible] مؤلفاته: السهروردي: حياته وشعره

تناقضا واضحًا ... قولان متضادان احدهما يصفه بأنه كافر زنديق والآخر يجعله مثال التقي والورع ،لكن يبدو من هذه الأقوال أنها تخاطب الجانب العقيدي في شعر المعري وليس الجانب الجمالي، وأن تركيزنا على الجانب الإبداعي في شقه الجمالي سببه الدمج الذي أحدثه المعري في تناول الجانب الأيديولوجي من خلال النسيج الشعري والسؤال الآن ماسبب اختلاف الآراء حول المعري بهذا الشكل؟

يمكن التمهيد للإجابة على السؤال بالقول :إن المعري من ذلك الصنف من الناس الذي يوصف بالشخص الإشكالي، أو لعله الشخص الأكثر قربًا من الجوانب المسكوت عنها في حياة الإنسان، تلك التي تضع المنظومة الأخلاقية لمجتمع ماتحتها خطوطًا حمراء بحيث يصعب الاقتراب منها. لأنه يمكن أن يكون لهذا الاقتراب ثمن باهظ إذ عرف في مثل هذه الأحوال أنواع من العقوبات منها القتل ومنها التشهير ومنها السجن، وبالطبع فإن العلماء ولاسيما في المجتمع المتدين أو الذي تحكمه ايديولوجيا ذات منشأ ديني رأسمالهم الأساس هو السمعة إضافة للعلم، وقد تروج السمعة غيرالحسنة لمن هو أقل منزلة علمية في حين قد تودي السمعة الحسنة بذوي الدرجات العليا علميًا وقد تعرض المعري للأمرين معًا. وتذكر كتب الأخبار التي نقلت عن المعري وترجمت له أنه نجا من محاولة زجه في السجن بحلب أو القضاء عليه[1] على أساس أنه قد تزندق وخرج عن عقيدة القوم، وقد استدلوا على هذا الخروج من أشعاره، مع أن الواقع الشعري يفسح مجالات واسعة أمام التأويل وخاصة عندما نلاحظ الجوانب الاستعارية في اللغة، يقدم لنا هذا مثالاً على أن ثمة إرهابًا من نوع الرقابة الصارمة على حركة الوعي، في حين كان المعري يعبر عن الفكرة الإنسانية، ذات النزعة غير المنصاعة، بمعنى أنه تكلم إبداعيًا بلسان الإنسان، وعبر عما يقبلح في نفوس الناس، ولم يتكلم بلسانه هو، ولم يعبر عن رأي أو قرار شخصي، بالضرورة هذا الافتراض يلفت انتباهنا إلى النظر في الطريقة التي تناولها النقاد ومؤرخو المعري، أولئك الذين سجلوا حياته وآثاره في عصره وفيما تلاه من عصور، لنلاحظ أن غالبيتهم اشتغلت على القراءة المنحازة له، أو على القراءة ذات الفكرة المسبقة، فتوجب على المعري بناء على ذلك أن يدخل في عنابر هذه الفكرة ثم يخرج منها، إما منسجمًا معها، وإما مختلفًا متضادًا، وفي الحالتين

(١) تعريف القدماء العرب بأبي العلاء السفر الأول إشراف طه حسين الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ط١، ١٩٦٥.

لانلحظ حياد الدارس وبراءته من التعصب والتحيز. ويمكن للتدليل على ذلك ان ننظر في هذا الشاهد على سبيل المثال.

يقول ابن كثير في كتابه البداية والنهاية (دخل المعري بغداد سنة تسع وتسعين وثلاثمئة للهجرة فأقام بها سنة وسبعة أشهر، ثم خرج منها طريدًا منهزمًا لأنهّ سأل سؤالاً بشعر، يدل على قلة دينه وعلمه وعقله، فقال

،تناقض مالنا إلا السكوت له

وأن نعوذ بمولانا من النار،

يد بخمس مئين عسجد وديت

مابالها قطعت في ربع دينار

وهذا من افكه (...) وقلة عقله وعلمه وعمى بصيرته (ويعلل ابن كثير) وذلك أنه إذا جني عليها يناسب أن يكون ديتها كثيرة، لينزجر الناس عن الحد وأن وأما إذا جنت بالسرقة فيناسب أن تقل قيمتها وديتها لينزجر الناس عن أموال الناس وتصان أموالهم[٢]

في قراءة هذا المقتبس، يتبين أن المؤرخ قد انحاز إلى ناحية تناسبه، ولم يشتغل على النقل أو التسجيل بحياد، ومن أجل أن يدخل المعري في المجرى الذي قد اختاره له، نجده يورد القول التالي: يقال إنه - أي المعري- اجتمع براهب في بعض الصوامع في مجيئه من بعض السواحل آواه الليل عنه، فشككه في دين الإسلام.[٣]

يعتقد المؤرخ أن ليلة عند راهب، قد شككت المعري في عقيدته وجعلت منه شاعرًا يحارب، هذا أحد وجوه قراءة المعري، وثمة الوجه الثاني الذي نورد للتدليل عليه المثال التالي في موازاة الأول، يقول ابن حجر صاحب لسان الميزان في المعري: (سافر إلى بغداد سنة تسع وتسعين وثلاثمئة، فسمعوا ديوانه المسمى بـ «سقط الزند» وعاد إلى المعرة سنة أربعمئة. فلزم منزله. يلاحظ الفارق بين ابن كثير وابن حجر، في مسألة النقل او الرأي، ونتابع ماورد لدى ابن حجر في عقيدة المعري يقول ناقلاً: «دخلت على أبي العلاء بالمعرة في وقت خلوته بغير علم منه، فسمعته ينشد شيئًا ثم تأوه مرات وتلا آيات ثم صاح وبكى وطرح وجهه على الأرض، ثم رفع رأسه ومسح وجهه، وقال: سبحان من تكلم بهذا في القدم فصبرت ساعة ثم سلمت عليه، فرد وقال: متى أتيت؟ فقلت الساعةفقلت: أرى في وجهك أثر غيظ فقال: ياأبا الفتح، تلوت شيئًا من كلام الخالق، وأنشدت شيئًا من كلام المخلوق،

(٢) نفس المرجع ص ٣٠٢.

(٣) نفس المرجع ص٣٠٣.

فلحقني ماتري فتحققت من صحة دينه وقوة يقينه[٤]

ويواصل في روايته عن السلفي: «قرأ القرآن بروايات، وسمع الحديث بالشام على ثقات وله في التوحيد وإثبات النبوة ومايحض على الزهد شعر كثير والمشكل منه، على حد زعمه، له تفسير»[٥] في هذين الاقتباسين نجد اختصارًا يفي عن الإطالة في هذا الجانب وبملاحظة عدم نزاهة الناقل، نجد التضاد وقد برز في توصيف استمالة المعري إلى هذا المنحى أو ذاك، وعلى ذلك سارت أبحاث قراء المعري فجل من قرأه لم يخل من تصنيفه على أحدهم، فهو إمَّا ملعون زنديق وإمَّا عارف ورع تقي، مع أننا نفترض أنه لم يصرح بموقف بل ولم يتحزب، مما يرفع مستوى التعاطي مع أدبه بالاتجاهين الأفقي والعامودي، الأمر الذي يساعدنا على فهم اختلاف التيارات حوله والتنازعات حول انتمائه إلى هذا التيار أو ذاك، من الناحية الأفقية، وعموديًا فإن قراءته قراءة ثانية تفضي بالباحث إلى التحقق من أن إبداعه يسير نحو الأعلى باضطراد وبتقليب جوانب مختاره من أعماله، نقترب أكثر من المشاهدة غير المنحازة.

الوضوح والغموض:

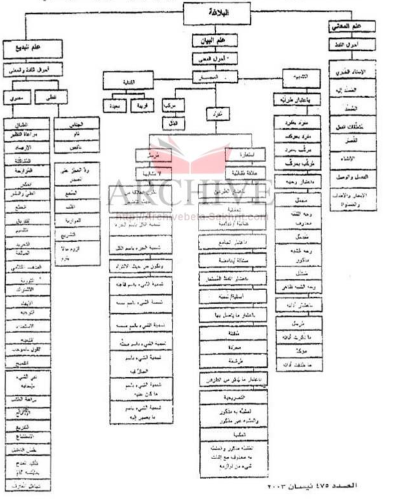
في القضاءة الذي يحدثه نص إبداعي: شعر، نثر... إلخ ثمة أماكن محفوفة بالغموض أكثر بكثير من تلك التي تظهر واضحة كأن لاغموض فيها وفي مقام الحديث عن الغموض والوضوح في عملية التوصيل على صعيد المعري نذكر أنه كان هناك ولايزال سجال لاتبرد ناره بين دراسي الأدب في طريقة فهم الواضح الغامض عند المهتمين.

لكن الدارس البلاغي أخذ على عاتقه إقامة هذا التفريق وأدخله دائرة علم البيان واصطلح من أجل قولي: الحقيقة والمجاز[٦] ويمكن أن نستخدم هنا، إجرائيًا كلمة الواضح في مقام الحقيقة، والغامض في مقام المجاز... وطبعًا فإن المنطق بتقسيماته المعهودة قد حكم هذه الآلية... لكن الشعراء عادة لايستخدمون اللغة ذلك الإستخدام الذي توضع الألفاظ فيه وفق الطريقة المنطقية[٧].

واعتمادًا على هذا تصعب قراءة الأدب عمومًا والشعر على وجه التخصيص على أنه واقع ضمن دائرة الحقيقة فالشعر واقع ضمن دائرة الأدب ولعله أشد الأنواع الأدبية اعتمادًا وتركيزًا على الاستعارات بل

(٤) نفس المرجع ص ٣١٣ و ٣١٤.
(٥) نفس المرجع ص٣١٤.
(٦) قارن فلسفة المجاز د. لطفي عبد البديع مكتبة لبنان الناشرون الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، ١٩٩٧ ط١.
(٧) ينظر بهذا العدد تحديد جاكوبسون لوظائف اللغة ضمن كتاب مدخل إلى الألسنية يوسف غازي، منشورات العالم العربي الجامعية ط١، ١٩٨٥، ص٢٥ ومابعدها.

على جميع أنواع المجاز بتقسيماته المعروفة، لكن الذي يشير إليه البحث هنا هو تلك الطريقة التي يحاكم فيها المبدع على أن القول الشعري يساوي البعد الاعتقادي لدى هذا الشاعر أو ذاك، بمعنى أن يحاكم الشاعر على قصيدته محاكمة جنائية فيما لو وردت فيها ألفاظ تتعارض مع المعتقد الذي ينتمي إليه وقد سجل التاريخ العربي شواهد عدة على مثل هذا الإجراء، ومن ضمن هؤلاء كان المعري.



وإذا نظرنا إلى الجـدول المرفق أعني التشجير الذي يظهر علوم البلاغة تبين لنا شدة تعقيد هذا العلم بما لايسمح باتخاذ إجـراءات من صنف تلك التي يتخـذها القضاة ابان شروعهم بالحكم على متهم ما: هذه التقسيمات التي يستخدمها علماء اللغة من البلاغيين والمعري واحد منهم من أجل الوصول إلى مطابقة الكلام لمقتضى الحال تجعلنا ننظر إلى قراءة ثانية، قراءة لاتسمح لنا بالنظر إليه على أنه خطاب قد أنجـزت قـراءته تراثيًـا وصنف وفق ذلك المعطى بالشكل النهائي، ثم من جهة أخرى تؤكد على ضرورة قراءة التـراث العـربي والإسلامي قراءة غير محفوفة بالخوف من الخوض في غمار التفاصيل أي أن يقرأ التراث قراءة طازجة غير محكومة بعوامل التـشـبث السلبي الذي لايحـرك الفكر ولايقدم جديدًا.

تعميم الخاص

يجـدر أولاً أن أوضح الافتـراض الذي يستمد منه بحثي مؤونته النظرية.

وهو أن المعري لم يعبر عن وجهة نظره الخاصة في جميع أشكال مشروعه الأدبي حـول الكون/الوجود/ العقـائد/ الخلود/ النفس/.. الخ وإنما كـان يعبـر عن الفكرة الإنسـانية، ذات النزعة غـيـر المتصاعـة، بمعنى أنه تكلم بلسـان الإنسـان ذي التساؤلات، في ذلك الجانب التحفيزي من اعمـاله الشعـرية والنثرية، يعمم المعري مقولة الباحث عن الإجابة، لجملة من رموز المنظومة المعرفية، دون أن يرتجف خوفًا من العقـاب، وهو في هذا التعـميم، يكون قد أظهر حسًا فلسفيًا نافذًا، تجدر قراءته لا على أنه يرمي إلى تدمـيـر قـيم هذه المنظومـة، بل على العكس من ذلك تمامًا، إن صـيـاغـة خطابه القـائم على ثنائيـة متضادة، تفصح عن عمق دفاعي رفيع عن هذه المنظومة، لكن بطريقة إثارة أكبر قدر ممكن من الإشكالات بحيث تتحـول هذه الإشكالات إلى مادة التداول بين العمـوم، الأمر الذي يحدث نوعًا عارمًا من الجدل، يتمـخض عنه تثقـيف وسبك هذه القيم ومنحـها مجالاً تتحـرك من خـلاله لكسـر حواجز الثبات، وانبثاق آلية التجدد، وهذا النوع من الإتيان بالتـعـارضـات يقـوم على مبدأ جدلي يمكن استـقـراؤه في جـملة المنجـز الإبداعي للمـعري، وهو متوفـر في أنحاء الفكر الإسلامي، بشكل حيوي، فآلية سؤال المعري، تشير بشكل أو بآخر إلى نوع من أنواع التهكم، القـائم على التلويح بعـدم نهائيـة الحكم ، في كل أشكال المعـرفة، بما فيـها مـقـاربة المقـدس، وتأتي مـشـروعيـة طريقـة المعـري في تناول مـوضـوعـاته وطرحـها بالطريقة التي فـجـرت من حوله كل ذلك الكم من الصـراع من واقع البنيـة المعرفيـة السائدة في المجتمع الإسلامي، وهي بنيـة في عمـقـهـا ترتكز على التضاد،

بمعناه الجدلي، أي الذي لايمكن أن يركن إلى أحادية الناتج وهذه الفكرة على تعقيدها، هي في غاية الوضوح، فالتاريخ الاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي، منذ فجر انطلاقته يزودنا بالعديد من الصراعات الفكرية، التي نشأ عنها ذاك التلون والتنوع المذهبي وهو وإن أخذ شكل المصطلح السلبي، إلا أنه في حقيقة الأمر هو أحد أبرز عوامل استمرار وتطور المنظومة المعرفية، وخير شاهد على ذلك روعة التيارات الكلامية في التراث الإسلامي، وما أسفر عنه التعدد والصراع الفكري، من وفرة أساليب تتناول فلسفة المعتقدات وتلك الروح الجدلية التي تحفز على خلق الجديد هي التي تسري في قبض الإسلام، وتجعل منه متجدداً أبداً وليست النزعة ذات العصبية القائلة بتمحور الفكر الإسلامي حول مقولة بحيث تصب جميع قوى العقل فيها. وهذا الأمر مع استحالة حدوثه، يخدع الكثير من الدارسين، مما يجعل من الرعيل الذي أرخ المعري، إنما ينطلق من جانب محاكمته على أساس الانصياع إلى سيادة نمط بعينه من أنماط التعبير، فكان على المعري أن يدخل عنابر هذا الدارس أو ذاك ثم يخرج. إما منسجماً معه، أو مختلفاً متناقضاً، وفي الحالتين يصعب تحديد الحياد، أو تبرئة هذا المؤرخ أو ذاك من التعصب.

إن مقولة عدم نهائية الحكم، لاتغلق باب التجديد، كذلك لاتعصف بالناضج من الفهم العقيدي، من هنا كان المعري متجاوزاً لجميع من قرأه على أساس حسبانه على هذا التيار أو ذاك.

بل عبر تعبيره عن نمط في عموم الفكر الإنساني، ولايقصد بالنمط هنا حزباً أو تحزباً عقيدياً أو تخريباً من أي نوع من الأنواع، إنما شمولية تتوفر عليها سياقات الفكر الإنساني عامة، وأدلل على ذلك بالآتي:

أ- داخل البنية المعرفية للفرد الإنساني، توجد منظومة أخلاقية متوارثة، ولهذه المنظومة على اختلاف الناس، آليات تحكمها في الأداء الاجتماعي وتظهر بالنتيجة الإنسان الذي يبنى على أساس التصور الفردي، والذي ينعكس عنه بالضرورة طبيعة فهم العلاقات مع الحياة والواقع بأشيائه وموجوداته وكذلك مافوق أو ماوراء الواقع أيضاً.

وضمن هذه المنظومة أمور مقبولة اجتماعياً وأخرى ممنوعة (مرفوضة) تتحكم بسلوك الفرد الخاضع لهيمنتها مما يقنن وفقاً لهذه الهيمنة آليات كل من الإبداع والتقليد على حد سواء، والذي يحدث في مثل هذه الحال أن الكم الأعظم لايغادر هذه القوالب خوفاً من الطرد الاجتماعي أي الخروج عن الجماعة بحسب الأعراف، هذه أولاً.

عند هذه النقطة نجد أن المعري قد عبر عن نسقيه مغايرة، وهذه النسقية المغايرة، ليست وليدة واقع مضاد، أو واقع يتلقى عنه منظومته المعرفية، ولم تنبن نسقيته التصورية خارجًا عنه، بل هي حصيلته بالدرجة القصوى، وهي في الواقع رغبة الجميع، لكنها في ذات الوقت هي مكمن خوف الجميع، الأمر الذي أسفر عن أمرين بالنسبة لمن تلقى أدب المعري.

الأول: يمكن وصفه بالرضى المشوب بالخوف، كذلك الذي يخشاه العامي مثلاً عندما يقارب الممنوعات السياسية في ظل أنظمة ديكتاتورية مثلاً فهو يبدي استجابة لاعن عقيدة، وإنما عن خوف، ويلاحظ هذا بالرجوع إلى تقييمات الذين عمدوا إلى الكلام حول آراء وطروحات المعري، إن كان ذلك في عصره أو في أي عصر، مادامت النسقية ماتزال تتناسل في البنية المعرفية للجميع بذات الطريقة، وأرجو أن يتم التفريق هنا بين من يعتنق الدين الإسلامي هكذا دون المزيد من الدراية وبين من يمعن في معرفة عمق هذا النهج العنيف.

وبتعبير المعري عن هذه النسقية، قد عرض وقدم لنا مادة فوق المعتاد محفوفة بتوسعات وتنويرات وإضاءات. وهذه المادة في غاية الأهمية والمنفعة، وإن حاول الكثير ازدراءها أو التقليل من شأنها، لكن الواقع المعرفي يقول غير ذلك، فتساؤلاته جميعًا، هي تساؤلات مشروعة، وطرحه لهذه التساؤلات بهذا الشكل الواسع، هو الذي سمح بتعميم الخاص أي بجعله في متناول الكل. فإذا كان سؤالاً ذاك الذي طرحه في بيتي الشعر المذكورين ((يد بخمس مئين)) فإنه من قبيل إثارة البحث عن الجوانب.

ويطرح هذا السؤال كل من يرغب في أن يجد مفكرًا مجتهدًا فقيهًا... إلخ ليصوغ له الإجابة، لا ليخرجه عن حظيرة الدين. هنا تكمن عمليات الاشتغال على توسيع أطراف الفكرة، وعدم ضغطها ضمن حتميات غير قابلة للتحول. وإذا كانت اللغة في خطاب المعري أيسر وصولاً، إلا أنها في الواقع أصعب مثالاً، وهو الذي قدمنا له ورسمنا من أجله التشجير الذي يتفرع عن البلاغة ونظرنا إلى الوضوح والغموض /الحقيقة والمجاز/ باعتبارهما تبحثان، عن مؤدى إبلاغي، يرمي إلى إيصال مقولة بأشكال الإيصال التي قامت عليها اللغة العربية.

فكيف يمكن أن يقرأ مثلاً القول التالي على أنه حقيقة[8]

دين وكفر وأنباء تقال وفر

قان ينص وتوراة وإنجيل

(٨) معظم الأبيات واردة في سقط الزند، ونحن اعتمدنا على كتاب طه حسين السابق الذكر ص ٣١٨.

في كل جيل أباطيل يدان بها

فهل تفرد يوما بالهدى جيل

إن القراءة السطحية لهذه المتتاليات الكلامية تعطي انطباعًا بأن الشاعر يحرض على الاستغناء وعدم الخضوع وتترك مساحة من التساؤل شاسعة.

إن مساحة التساؤل هذه هي المحور الذي يدور عليه جدل المعري «فهل تفرد يومًا بالهدى جيل» لا يمكن حمل لفته على الحقيقة بالمعنى المنطقي، بل لابد أن نقرأ قراءة تؤول معها إلى الأبعاد المعرفية المكتنزة بها.

فهذان البيتان اللذان يظهران بساطة، إنما يظهران تعقيدًا شديدًا للغاية بيدانهما على الجانب الآخر يرسمان خطا انفتاحيًا واسع الخصوبة، يمكن إيجازه بالقول إن المعري يدعو هنا إلى عدم إلغاء الآخر وعدم ادعاء تبني الحقيقة بالمطلق لتيار دون آخر وهذا متوفر دال المنظومة المعرفية ذات المرجعية الدينية وبالذات داخل السياق الإسلامي، حيث لايلغي الإسلام استنادًا إلى النصوص القرآنية للأديان الأخرى بالمعنى الذي يفهم منه الدعوة إلى اجتثاث معتقديهم أو إبادتهم، بالتالي فإن مساحة الحوار والتساؤل هذه مشروعة وغير جائرة ولايجب فهم المعري على أنه استخف أو قذف، بل على أنه يدعو إلى بلوغ الحقيقة عبر عدم ادعائها مطلقة الدين وإلغاء آخر بل يمكن التشابك لكل نصيبه من الحقيقة.

ويبقى القول في الشعر وأهدافه، رهين جهاز القارئ الثقافي.، يقول يوري لوتمان «إن الهدف من الشعر، بالطبع، ليس الصور، بل معرفة العالم والعلاقات التي تربط بين الناس ومعرفة الذات، وتطور الشخصية الإنسانية في عملية التقدم والإيصال الاجتماعي، وفي النتيجة يتفق مطلب الشعر مع مطلب الثقافة ككل»(٩)

وفي شروع المعري الواضح هذا، نحو إظهار المشهد الخاص وتعميمه، يكون كمن وضع بين أيدي الدارس كنوزا من المعرفة، تنبغي مقارنتها بأساليب علمية وبآليات منحازة فإذا قرأنا الأبيات التالية وفق المنظور المتبع هنا، نحونا نحوًا آخر عن ذاك الذي اعتمده قراؤه السابقون يقول:

هفت الحنيفة والنصارى مااهتدت

ويهود حيرى والمجوس مضللة

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا

دين واخر دين لاعقل له

(٩) رويرت شولتز، السيمياء والتأويل ترجمة سعيد الغانجي المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط١ / ١٩٩٤ ص٨٨ و٨٩.

إن سياق التركيب في البيت الثاني يوحي باستخدامات بلاغية تذهب نحوا لمجاز المرسل لعلاقة الكل بالجزء، فاثنان للنوع، أي نوعان أهل الأرض، فقد قسم العقل البشري إلى قسمين قسم استسلم دون أن يفكر، فقال «دين لا عقل له» أي لا يستعمل عقله وآخر إذا ما استخدام عقله بعد من الخضوع، ويرجع هذه التقسيمة إلى البيت الأول، حيث يرى الصراع ناشب على أساس التشبث وعدم إعمال العقل لدى التيارات المتصارعة. وهي طريقة من طرق إثارة الجدل بقصد ظهور من يباحث هذا الجانب، وهي صفة إيجابية في عملية التجديد.

كذلك إذا ما نظرنا إلى الأبيات الآتية[10]:

فيمضي الناس جيلاً بعد جيل
وخلفت النجوم كما تراها
تقدم صاحب التوراة موسى
وأوقع بالخسارة من أتراها
فقال رجاله: وحي أتاه
وقال الآخرون بل امتراها
وما حجي إلى أحجار بيت
كؤوس الخمر تشرب في ذراها

تبين أن النصيب الأكبر من عناية هذا المفكر الشاعر، ينصب على قضية ثبات الناس الذين لا يرغبون في تحريك فكرة يعتقدون ثباتها النهائي، وهي قابلة للتطور فإن الأجيال تتعاقب، والدعوة واحدة ثابتة كانما لاعقول تجدد كمثل النجوم، تظهر كل ليل في أماكنها ثابته لا يتبدل فيها شيء، بحسب ماينظر إليها، فالعلاقة بين النجوم بمعناها الثابت ليس ذاك المعنى الجمالي، وبين تعاقب الأجيال، هي علاقة عدم التبدل، وهي صفة ازدراء كما يراها المعري، لذلك يقول إن فهم الشرائع بهذه الطريقة، يجعل من العاقل مزدريا لها في البيت التالي

إذا رجع الحكيم إلى حجاه
تهاون بالشرائع وازدراها

وهذه الاستخدامات الشعرية تنقل إلينا بلغة استعارية، بذلك يصعب إحالتها على الحقيقة فمتتالية «إذا رجع الحكيم» تفسح مجالاً للتأمل الرجوع فعل عودة، والحكيم، صفة من استثمر عقله، وإلى حجاه أي عقله، تفيد الكثير من التوسع، وإذا أردنا أن نؤول هذا التـرتيب وجدنا أن الرجوع= العودة أو الإستعانة بالعقل بعد الابتعاد عنه أو مغادرته سوف تقدم نتيجة مفادها، عدم الاعتداد بالشرائع وفق المنحى المتعارف عليه بهذه الصورة، وهذا تركيب متضاد من حيث المعنى أو الدلالة. فالرجوع إلى العقل

(١٠) أقوال القدماء م.س ص ٣١٧.

بفيـد التـقـدم عنه، وهذا لايحـصل في حالتين لامر واحد فلا يتقدم المرء عن عقله ويصبح متـدنيًا ولايرجع إليه ويصبح غير ذلك فإذا كانت صفة التقدم، صفة استباق وقفز امامًا، فهي صفة حميدة في حين أن التهاون والازدراء صفة غير ذلك.

وعلى هذا تستـمـر قـراءة هذا الفكر الجدلي. شديد الخصوبة، فالنظر مثلاً إلى بيت «وماحجي إلى أحجار بيت» انها تدل على أن الغـاية ليست الأحـجـار بما هي أحجار، فلا أحد يذهب إلى تقديس الحجر بما هو حجـر، وبالتـالي فـالذي ينظر إلى دلالة هذه الأبيـات على أنهـا هجـوم على أحـد مناسك العبـادة يكون قد أخطأ في فهم هذا المشـروع الفكري الذي يقاوم من أجله المعري، فبإستخداماته اللغوية تفسح المجال أمام الاقتراب من أفقه الفلسفي. والحج من المؤكد أنه ليس إلى الأحجار بل إلى البيت، وقد استخدم القرآن الكريم هذه العلاقة ((البيت)) للدلالة لا على المكان بصرف النظر عن مايوحي به من منسك تعبدي ولم يذكر أحجار البيت فالمصطلح متوافق عند المعري مع حج البيت، وليس الحج إلى أحجار البيت .جاء في القرآن الكريم (فمن حج البيـت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما)[11]

وكـذلك (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)[12] وقراءة المعري على المشهد الظاهر دون الاقتراب من تأويل مايذهب إليه تظلم مشروعه، وتخفف من أهمية مثل هذه النظرة بل تحاصرها، وتحاول جعل المعرفة الإسلامية بماهي معرفة تضج بالحياة والحيوية، معرفة تركن إلى الثبات وعدم إقامة مساحة للحوار مع الآخرين من جهة، ومع الذات من جهة أولى، وعلى هذا الذي تقدم يمكن فهم الشطر الثاني من البيت (كؤوس الخمر تشرب في ذراه).

وقد سقطت احتمالات التعرض بها إلى مسألة البيت المقدس. بالتالي فإن قراءتها أيضا من زاوية ثانية تسمح بالمتابعة على أن الذروه التي يمكن أن تشرب بها الخمرة غير طاهرة فلا تكون مكانًا للعبادة، وهذا في غاية الموضوعية. ويمكن قراءتها على أن المشهد الأم للذي يملك مقاليد الزعامة الدينية غير نزيه بالنسبة لمن هو في مقام المعري. إضافة لما يفتح أمامنا النص من احتمالات لأن الدلالة المباشرة في اللغة أو الحقيقة، يصعب أن تكون في الشعر، فلغة الشعر تفترق عن لغة العلم، بما تملك من حيد، أو انزياح، عن دلالتها التي وضعت لها في الإصطلاح العبارات اللغوية، ففي

(١١) البقرة ١٥٨.
(١٢) آل عمران ٩٧.

الشعر تكثر الاستعارات، ويستخدم لغة يهيمن عليها المجاز وهي الوظيفة الجمالية للغة، بحسب جاكوبسون[١٣]. إن الأدب مجتمعًا يفرز رسائل تحمل في جوهرها دلالتها المتميزة والخاصة، والشعر يفقد معناه وجماله فيما لوبدلنا كل من كلماته بكلمات أخرى،إذن إن كلمة المعري، على مايقوله شعرًا، هو التعبير الضمني عن عقيدته إنما هو خطأ ارتكبه قدماء المؤرخين، ولايصح استمراره. وأن الذي لا شك فيه أن الكثير من أشعاره كانت وبالاً عليه، فالأقوال التي لاتقال للتعبير عن معتقد، وإنما لتنوير الفكرة، أو لإخراج التساؤل من الداخل إلى الخارج، كان ديدن هذا الفيلسوف، فبعمليته هذه كان يعبر عمن لايجرؤ على ذلك وهو يريد، والذين لايملكون طاقة فهم النقد الموجه من أجل التوسع في بناء الفكرة ومحاورة البنية المعرفية مهما كانت قدسيتها الأمر الذي يرفع بدوره الحجاب عن ظلمات الخوف التي يمكن أن تؤثر بل هي تؤثر حتمًا بالسوية النفسية لصاحب هذا المعتقد. ومثال اعتبره المؤرخون استهتارًا من المعري بالإسلام، في حين كان يطرح سؤالاً يدور في خلد كل إنسان مسلم أو سواه ممن يعتقد بأن الرزق يأتي للإنسان من الله.

يقول:

إذا كان لايحظى برزقك عاقل

وترزق مجنونًا وترزق أحمقا

فلا ذنب يارب السماء على امرئ

رأى منك مالايشتهي فتزندقا

في هذا القول لايعبر المعري عن جحود، بل من الظلم والخطأ أن يقرأ بهذا الشكل ففيما كان المتلقي يشتغل على استقبال الخطاب بعموميته، يتجه المعري نحو فلسفة هذا الخطاب. والخطاب الفلسفي خطاب انتهاكي بذاته، فهو ينتهك خط المجهولية، ويقطع الصمت ويكشف ما لم يقل بعد، فهو يقاطع التصورات المتأسسة والمثبتة والمشرعنة، تلك التصورات التي عدت فلسفة، أن الخطاب الفلسفي عبر ممارسته نفسها، يرفض المجهولية ويصبح خارجًا على القانون، فهو رفض وتثبيت، وتثبيت ورفض[١٤].

على ذلك يظهر التصادم بين الفقهي والفلسفي، وينتج أحد طرفي الصراع على أنه خارج عن المنظومة. بيد أن النسق التصوري الذي يبنيه الإنسان من خلال تدربه منذ طفولته إلى أن يصبح من أهل الرأي، إنما ينبني وفقًا لما يحكم مجتمعه،

(١٣) ينظر بهذا العدد وظائف اللغة رومان جاكوبسون من مدخل إلى الألسنية م س ص ٥٢.
(١٤) قارن ج هيوسلفرمان نصيّات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٢، ص٢٩٥.

فهو بالتالي أسير هذه المنظومة وعلى ذلك فإن قراءة الناتج يعني أن هذه المنظومة تتمتع بالقدرة على خلق الجدل، بالتالي فهي قادرة على إدارة الصراع وإنتاج مستجدات ومحدثات متوافقة مع التطور الزمني، وهنا تكمن أهمية مقولة صلاحية الإسلام للأزمنة والأمكنة باضطراد.

٢- إن المنظومة المعرفية التي تحكم ذهنية الفرد داخل مجتمع معين، سوف تحكم على منجزاته فيما بعد، ليس حكم قيمة، وإنما من خلال هذه الإنجازات مجموعة من التماثلات أو الاختلافات، فالفرد بحكم انتمائه المزدوج، إلى المجموعة من جهة، وإلى كيانه الذاتي من جهة أخرى، هو عرضة لأن يخرج ما قد يخالف باطنه مما لايتمكن من حل لغزه أوفهمه فالصراع الناشب بين الثابت والمتحول دائمًا هو صراع ينطوي على طرفين متضادين، فالثابت يجذب الأشياء إلى كينونته، ويبحث عن أنصار له والمتحول ينبثق بفعل الحركة داخل هذا الثابت الذي لايمكن أن يبقى ثابتًا لأنه لاشيئ في الوجود يمكن أن يطلق عليه مثل هذه التسمية.

وتنتج بالتالي عن هذه الحركة عملية التغيير والتجديد وهذا مايمكن أن نلاحظه بالبنية المعرفية الإسلامية.

فالدين منظومة معرفية تبدو للمعتقد بها على أنها ثابتة، ولها مرجعية موحدة، كذلك تبدو في حين أنها لاتركن إلى الثبات أبدًا، فإذا كان القرآن الكريم على سبيل المثال، هو مرجعية المسلم الثابتة، فإنه خير دليل على المتحول ويمكن أن نسوق شاهدًا واحدًا فقط على هذا المتحول، وهو استمرار تجدد الفكر الديني، واستمرار فهم النص القرآني بشكل مطرد فهمًا آخر، يعطي معنى لقوله «صلاحيته لكل زمان ومكان» وتنبع قدسيته من اشتغاله على المعرفة الكلية، بمعنى أنه يفسح دائمًا مجالات التعلم، وإن لم يكن هذا من خواصه، لرسخ مفهوم واحد في أذهان جميع المسلمين، ولم تتكاثر الفرق الإسلامية والمذاهب، ولم تتبلور هذه الكثرة بالمجتهدين والفقهاء والفلاسفة، ويجب أن ندرك أيضًا، أن الحركة في داخل الثبات هي حركة في الجوهر تعطي تجددًا مضطردًا، وتمنح لذة وقوة ورسوخًا في التعلق بالمقدس، لا العكس، وأن الدعوة إلى وحدة الاجتهاد ووحدة المرجعية من جهة ثباتها، لهي دعوة غير صحيحة، بل هي تخالف البنية، وتخالف قوانين الحياة، فما المذاهب والفرق الإسلامية، إلا تعبيرًا عن هذه الحركة، بذلك يفهم الآخر المختلف على أنه ليس عدوًا دائمًا بل هو محرض على التجدد، على الحركة، على النمو، أو كما يقال، تفهم الأشياء باضدادها، فلا يعرف الأسود بمعزل عن الأسود وقد يظلم

المعري كثيرا جداً، عندما يراد منه أن يدخل حظيرة المجموع العادي الذي يكرر ويرهب دون أن يغير أو يبتكر وبالتالي أن ينظر إلى المبدعين بعامة في التراث الإسلامي وفي كل زمان حتى الآن وإلى مالا نهاية على أنهم حركة داخل الحركة، وخير دليل على التجديد هو طرائق المعري في تناول رسالة الغفران، إضافة إلى مجمل إبداعاته، فإذا نظرنا من جانب العلوم الحديثة، نظرة وإن كانت النظرة بحاجة إلى المزيد من الوقت والتأمل كي تأخذ مكانها في المنظومة المعرفية، تلك النظرة هي قراءة المستقبل والماضي بحسب رسالة الغفران، وقد لايبعد عن قراءة ثانية للطريقة التي يروي فيها الكتاب حكاية المعراج، هذا معروف وإذا نظرنا إلى معراج المعري في الغفران، إلى أنه خروج عن قوانين الزمان والمكان التي تحكم الجسم ولاتحكم الماهية الإنسانية، فإننا سوف نقبض على فهم أولي نفسر من خلاله طبيعة الحركة الإبداعية التي قام بها المعري وتفرد وأثر بمن تلاه في الشرق والغرب.

الغفران: وثيقة معرفية تعبر عن نمط فكري بشري، يفهم العالم والواقع والمستقبل على أنه منبثق عن مساحة العدل الإلهي، وبالتالي فهو يناقش المستقبل والواقع والماضي ويحاكمهم أيضًا، وهذه المحاكمة، تعبر عن شحنة القراءة التي تؤرخ لأجيال الأمة مع أن المعري أخرجها في قالب (فانتازي) كي تمكن قراءتها قراءة متجددة، ومع النظر إلى النسبية لدى أنشتاين، يمكن أن يتصور المرء سرعة تفوق الضوء، كي يخرج عن الزمان ويتعرف على المستقبل أو العكس فيرى ويشاهد الماضي.

إن المعري جسد بإبداعه مايدور بخلد كل منا، عبر تساؤلات لانهائية بحثا عن استقرار على قواعد التغيير تصبح قانونًا لحركة الوعي، لاتحجرًا أو تعصبًا ولم يمنعه خوف الموت من ذلك، ويلتقي بذلك مع المتصوفة إلى حد بعيد في مسألة التعاطي مع الحب، فهو شهير بالزهد، غير آبه بأكل اللذائذ وامتنع عن اللحوم ومشتقاتها، فكان أرضيًا نباتيًا في غذائه، وهذا من الدعوات الأساسية عند صوفي عنيد كابن عربي وتعاليمه حول العزلة والرياضة في كتابه «الأمر المحكم» والرياضة عند ابن عربي تقوم على أربع عنده تحت رموز أنواع الموت التي أطلق عليها:

١- الموت الأبيض = الجوع

٢- الموت الأحمر=مخالفة الشهوات

٣- الموت الأسود= احتمال أذى الخلق وتحمل الآلام الجسمانية والمعنوية بصبر

٤- الموت الأخضر = لبس المرقع مما

لاقيمة له.

والذي ينتقل مع المعري إلى عمق قراءته يتبين له أنه أستاذ ابن عربي فقد بنيت فلسفة ابن عربي كلها على مقدماته، وللدلالة على ذلك نلاحظ أنه عندما ذكر اللون الوحيد مازال يحتفظ به في ذاكرته - أي المعري - يقول لاأعرف من الألوان إلا الأحمر، إضافة إلى السياق التأملي والتضادي وفي الذهاب إلى تأويل مسألة الأحمر عند المعري، نلاحظ أنه لايقصد- عدم معرفة الأبيض أو الأسود، بل إنه يشير إلى شيء حتمي هو الأحمر الذي اشتق منه ابن عربي فيما بعد تسمية ((الموت الأحمر)) كناية عن مخالفة الشهوات كلها، كشهوة الجنس فهو لم يتزوج، وشهوة المال، فتروي جميع كتب التاريخ أن المعري لم يطلب رزقًا بل كان يعيش على الكفاف أبدًا وهو يقدر، كذلك فارق شهوة الطعام، فاقتصر على النبات وفي تركيز ابن عربي على التطهر من أكل اللحوم ومشتقاتها تظهر آثار المعري جلية عليه، وقد نظر ابن عربي إلى الكون على أنه فيض من الله الذي هو عين الرحمة وهذا امتداد للمعري، وإذا كان ابن عربي قطب رحى المتصوفة والعارفين ويستمد هذه الأهمية من فهمه للكون والوجود متواصلاً مع المعري فتجب قراءتهما بعين ثانية، وبالنسبة للشهوات: فإن المعري لايبالي باللباس، وقد اشتهر زهده فيه يمكن فهم قوله - (لاأعرف من الألوان غير الأحمر) بناء على هذا التأويل.

خاتمة:

يمتلك فهم المعري للكون والوجود والعقائد خاصية المبني على مبدأ الجدل وتشير جملة منجزاته إلى أنه يتقن فن إثارة المختلف من أجل إظهار أقصى حالات المعرفة، وإن بدا ذلك على أنه مخالف في ظاهر الأمر للبنية المعرفية المرتكزة على الدين، نلاحظ ذلك في قوله مثلاً:

صرف الزمان مفرق الألفين

فاحكم إلهي بين ذاك وبيني

أنهيت عن قتل النفوس تعمداً

وبعثت تقبضها مع الملكين

وزعمت أن لها معاداً ثانياً

ماكان أغناها عن الحالين[١٥]

تذهب هذه الأسئلة مذهبًا كلاميًا حيث يطرح الإنسان السؤال الإشكالي عن سبب وجوده، فيما إذاكان سيصار فيما بعد ذلك إلى حسابه، ولم يكن مختارًا لا في نشأته ولافي مماته، وقد تولت الفلسفة

(١٥) يمكن الرجوع إلى كتب المذاهب الكلامية فقد تولت المعتزلة والأشاعرة والأمامية كل هذه الأمور وقامت بدراستها كتب العقائد.

الإسلامية. هذه المسألة وأخذت أطرافها ودار حولها البحث، وصنفت من أجل ذلك المصنفات، كذلك مباحث القضاء والقدر، والجبر والاختيار، وما إلى ذلك ولم يعدّ هذا خروجًا وطردًا من دائرة الالتزام بل فيما لم يجد المؤمن جوابًا على هذا فإنه لن يستقر على عقيدة راسخة. ختامًا. إن نظرة المعري الكونية الشمولية قد ضبطت إيقاع الأثر المعري في الذات الاجتماعية في مرحلة متقدمة جدًا من مراحلها، بذلك يصعب حسبانه على هذه الفرقة أو تلك أو على هذا التيار أو ذاك، فقد عبر عن روح دائمة الحركة معبرة عن مجموع المتضادات والمتصارعات داخل هذه البنية المعرفية وهي تخلق دائمًا مايمكن وصفه بصراع التجديد. فلكل جيل منها لغته ومعطياته ضمن إمكانات عصره.

وإذا كانت الحقيقة أحد أهداف الإنسانية الكبرى، فإن الذي يريد أن يعرفها مباشرة عليه أن لا يخشاها، وهذا ماأدركه المعري وقاوم من أجل دفعه قدمًا، وإن إشكالياته كانت تصب في مصلحة الدين وليس ضده.

199

عبد الغني النابلسي على مدارج الأدب والحياة

د. راتب سكر ✧

عبد الغني النابلسي (١٠٥٠-١١٤٣هـ)، شاعر وناثر ذو مكانة مرموقة في الأدب العربي في العصر العثماني، أثرى المكتبة العربية بأكثر من مئتي كتاب، كما أحصاها دارسو فكره وأدبه، ويذكر د. شوقي ضيف أن مصنفاته بلغت «٢٢٣ مصنفاً»[١].

ولد عبد الغني النابلسي سنة خمسين وألف للهجرة في دمشق التي ارتحلت إليها أسرته من نابلس في فلسطين، وقد أشار في مقدمة ديوانه «خمرة بابل وغناء البلابل» إلى نسبه فقال: «وبعد، فيقول الفقير الحقير إلى مولاه الخبير عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم النابلسي نسباً، الدمشقي موطناً»[٢] كما

(✧) د. راتب سكر: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي، عضو اتحاد الكتاب العرب عضو جمعية الشعر، له عدة مؤلفات منشورة.

أشار إلى نسبه في مقدمة ديوانه «ديوان الحقائق ومجموع الرقائق» مضيفًا بعد اسم جده الرابع «إبراهيم» قوله: «...إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الله، بن محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن عبد الرحمن، بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني المقدسي النابلسي الدمشقي»[٣].

يؤكد حرص الشاعر على توضيح تسلسل نسبة العربي إلى كنانة، فخره بانتمائه العربي الذي تغنّى به في قصائده مرارًا بمثل قوله مشيرًا إلى خصومه في دمشق[٤].

«ما أنا من جنسهم وبنو
آدم هم مثل أصنام
فكأني بينهم وأنا الـ
ـعربي من نسل أعجام»

وقوله[٥] «في نسبته إلى بني كنانة، لأنه من ذرية سعد الله بن جَمَاعة الكناني النابلسي، رحمه الله، وذلك من أبيات رحلته الطرابلسية في سنة اثنَتَي عشرة ومئة وألف، عملها في رجعته من بلدة بعلبك المحروسة:

بلغوا الحي من عريب كنانة
عن سلامي إن السلام أمانه
إن بالرقتين لي عهد قريب
تحت ظل الأراكة الفينانه
عربي جرت عروبة سري
في جليسي فلم أزل ترجمانه
هذه نسبتي وهذا مقامي
بث إنسان ناظري إنسانه»

نشأ الشاعر في أسرة مرموقة ثقافيًا واجتماعيًا، فقد ترجم المُحبّي في كتابه «خلاصة الأثر» لجده وأبيه، فقال المُحبّي عن جده عبد الغني (الشاعر حمل اسم جده): «خال جدي والد والدي محبّ الله، كان من الفضلاء الأمراء، نشأ في كنف أبيه شيخ مشايخ الشام وكبيرها وعالمها ومرجعها.. وكانت وفاته سنة اثنتين وثلاثين وألف»[٦]. وقال عن والده إسماعيل (١٠١٧-١٠٦٢هـ): «وكان عالمًا متبحرًا غواصًا على المعاني الدقيقة، قوي الحافظة، وهو أفضل أهل وقته في الفقه، وأعرفهم بطرقه، وصنف كتبًا كثيرة.. وكان ينظم الشعر، وشعره كثير»[٧]. بدأ الشاعر تتلمذه مبكرًا لوالده الذي توفي وابنه في الثانية عشرة من عمره ولأكابر أدباء عصره وعلمائه، ومن أبرزهم نجم الدين الغزي (٩٧٧-١٠٦١هـ) صاحب كتاب «الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة»[٨]، وغيره من المؤلفات القيمة. وقد ذكر المُحبّي أنه أدمن المطالعة، فكانت الكتب مصدرًا ثرًا ينهل من مكوناته الوجدانية والمعرفية، فضلاً عن مناهله الطيبة الكثيرة بالتتلمذ لأعلام عصره.

ترجم له المرادي في كتابه «سلك الدرر» فقال: «أدمن المطالعة في كتب الشيخ محي الدين ابن العربي قدّس الله سرّه، وكتب السّادة الصوفية كابن سبعين، والعفيف التلمساني فعادت عليه بركة أنفاسهم»[9].

ويذكر المرادي رحلاته خارج دمشق، إذ «ارتحل إلى دار الخلافة في سنة خمس وسبعين وألف»[10]، (١٠٧٥هـ) وله من العمر خمسة وعشرون عامًا، وفي سنة مئة بعد الألف (١١٠٠هـ) زار البقاع وجبل لبنان، ثم في العام التالي زار القدس والخليل، وفي سنة خمس ومئة وألف (١١٠٥هـ) «ذهب إلى مصر ومن ثمة إلى الحجاز وهي رحلته الكبرى»[11]. وفي سنة اثنتي عشرة ومئة وألف (١١١٢هـ) «ذهب إلى طرابلس الشام نحو أربعين يومًا». وكان النابلسي في حلّه وترحاله طالب علم، لا يملُّ من تحصيل العلوم وتصنيفها، غير أن علاقته بالمجتمع مرت في أحوال مضطربة، وصفها المرادي بقوله: «صدر له في أول أمره أحوال غريبة وأطوار عجيبة واستقام في داره.. مدة سبع سنوات لم يخرج منها»[12]. وقد عبَّر الشاعر بقصائده عن مصادمات مع المجتمع، وبلغ تعبيره عن ذلك قسوة فائقة في ميمية له شبَّه فيها خصومه في الشام بالبقر، وجاء فيها[13]:

«أتعبتني بقر الشام
وهي في نقض وإبرام
بعضهم للبعض متَّبعٌ
حذو أقدام بأقدام
حاولوا بالاستهانة أن
يخفضوا مرفوع أعلامي
وأرادوا في تعنتهم
أن يذلوا قدري السامي
ويهينوني ويحتقروا
علم تحقيقي وإلهامي
لست منهم لانفرادي في البيت عنهم
منذ أعوام»

نشر د. عمر موسى باشا القصيدة كاملة في بحثه القيم عن النابلسي ورأى أن سبب اضطراب العلاقة بين الشاعر ومجتمعه يعود إلى «شطحه الصوفي» الذي أنكره عليه الناس، فقال: «يبدو أنه أغرق في تصوفه وشطح شطحات بعيدة، فظهرت منه أحوال غريبة جدًا، وخاصة بعد ما أكثر من قراءة كتب جَمَاعته من المتصوفة، فانقطع عن لقاء الناس وآثر العزلة. واتهم الذين كفَّروه وأنكروا عليه مقالته بأنهم كالبقر والأنعام والثيران»[14].

ويتضح من قراءة القصيدة السابقة، بما تشير إليه من انفراد الشاعر في بيته وانقطاعه عن الناس، وتأكيد خبر انفراده في ترجمة المرادي له، أن العداء كان متبادلاً بين الشاعر ومجتمعه، بل إن

البداية في موقف الشاعر المنفرد في بيته منقطعًا عن الناس، ومن الراجح أن مثل هذا الموقف لا يتأسس على إغراقه في تصوفه فقط، وإنما على جملة مواقفه من العلاقات الاجتماعية والثقافية في عصره، تلك المواقف التي يغذيها تصوفه وتغذيه.

توضح قصيدته الميمية تلك العزلة التي ارتضاها الشاعر لنفسه وأزمته مع المجتمع الذي كفره وسبب له كثيرًا من الأذى لكن الشاعر لم يستسلم فخرج من عزلته وحارب خصومه بالفكر والشعر حتى أدركته المنية سنة ١١٤٣هـ، فدفن في القبة التي أنشأها لنفسه في صالحية دمشق. وقد لقبه مؤيدوه وأنصاره بلقب أستاذ الأساتذة مما يدلنا على مكانته الأدبية والعلمية على الرغم من معاركه القاسية مع خصومه.

أغراضه الشعرية:

ترك النابلسي عددًا كبيرًا من المؤلفات طبع قسم كبير منها، ويعد شعره في مقدمة ما كتب من شعر في عصره ومن أهم أغراضه الشعرية:

١- المديح النبوي
٢- المدائح الإنسانية
٣- التصوف والغزل
٤- الإخوانيات.

شعر النابلسي والتصوف:

علاقة النابلسي بالتصوف علاقة عميقة جدًا إذ بدأ قراءة المؤلفات الصوفية منذ نعومة أظفاره وسار مع أفكارها مسافات معرفية ووجدانية بعيدة فراح مدافعًا عن معتقداته الصوفية ومحاجًا خصومه بها، ومن أهم الأفكار والصور الفنية التي اهتم بها في هذا المجال فكرة الخمرة الصوفية التي ترمز إلى المعرفة والنشوة بحب الخالق، فإذا كانت الخمرة حقيقة مادية تسكر الإنسان وتضرب عقله حاجبة عنه أنوار المعرفة، فإن الخمرة الصوفية تفتح بصيرة الإنسان على دروب النور الإلهي فينتشي حبًا بخالقه نشوة العشوق أو نشوة العاشق بالمعشوق، ويستعير الشاعر صفات الخمرة المادية وشاربيها ليرسم صورة فنية للعلاقات الرمزية بين خمرة الوجد الصوفي وشاربيها فيصبح الصوفي وإخوانه كشارب الخمرة ونداماه. يقول الشاعر[١٥]:

اسقني من مدامة القدوس
فهي ملء الدنان ملء الكؤوس
وادرها على بين الندامى
في قيام بسكرها وجلوس
قام يسعى بها المليح علينا
ذو محيا يفوق ضوء الشموس

فخرجنا بنشوة السكر منها
من جميع المعقول والمحسوس
وشهدنا هنالك السر يبدو
بالتجلي من غيبة المحروس

نلاحظ أن الشاعر بدأ الحديث عن المدامة أو الخمر وكأنه يتحدث عن خمرة حقيقية، لولا إضافته المدامة إلى القدوس لما علمنا أن هذه الخمرة هي خَمْرةٌ مختلفة، فخمرة القدوس ليست خَمرة مادية وإنما هي خَمرة وجدانية ومعرفية، وكما استعار الشاعر صورة الخمرة من الحياة الواقعية ليتحدث عن خَمرة مختلفة استعار لوازمها أيضًا فجعلها في الشطر الثاني من البيت الأول في دنان وكؤوس، ثم جعلها تدور بين الندامى في مجلسهم، وجعل الساقي المليح ذا الوجه المنير يقدم الخمرة للشاربين. لذلك يقف قارئ هذا الشعر محتاجًا إلى تحليل رموزه، فكما قال بأن الخمرة هي المعرفة والنشوة بنور الحقيقة عليه أن يرمز لرفاق الرحلة بالندامى وللمريد أو الشيخ بالساقي المليح وبذلك يكون فهم الأبعاد الرمزية للقصيدة الصوفية هي المقدمة الأولى لتحليلها وفهمها إذ إنها تبنى فنيًا من صور ظاهرها عادي حسي ومضمونها وجداني معرفي والغاية من توظيف صورة الخمرة هو التعبير عن مفهوم الصوفية لقضية المشاهدة وتجلي الخالق للمخلوق وما يشبه هذا من أمور لا يمكن الوصول إليها بغير طريق النشوة أو الغياب عن المادي والحسي، وقد وجد المتصوفة في الخمرة رمزًا فنيًا لتحقيق هذه النشوة وذاك الغياب عن جميع المعقول والمحسوس، لمشاهدة السر، والسر من رموز اتصال المخلوق بخالقه، وإذا كان شارب الخمرة المادية ينتشي فيغيب عن جميع المعقول والمحسوس إلى الجهل والموت، فإن شارب الخمرة بمفهومها الصوفي الذي يجعلها معرفة وتوهجًا إيمانيًا لا يغيب بها عن المعقول والمحسوس إلى الموت وإنما إلى المشاهدة والاتصال بالسر، مما يساعد متعاطي هذه الخمرة على الشطح والابتعاد بخيالهم نحو الجميل والمشرق، ابتعادًا يصبح هذا بعد مطلبًا رئيسًا لديهم يقول(١٦):

«يا ندامای ما على شاربيها
حيث باحوا بسرها من باس
إنهم فعلها وهم أهل شطح
وهوى بلا شك بلا وسواس»

شعره وأغراضه العامة:

جمع معظم شعر عبد الغني النابلسي في ثلاثة كتب أو دواوين:

أ- «نفحات الأزهار على نسمات

الأسحار في مدح النبي المختار».

٢- «ديوان الحقائق ومجموع الرقائق».

٣- «خمرة بابل وغناء البلابل»، وقد نشر بتحقيق أحمد الجندي تحت عنوان «برج بابل وشدو البلابل».

ناهيك بما ورد من مقطوعاته وقصائده في مؤلفاته النثرية مثل: «الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز»[١٧].

١- «نفحات الأزهار على نسمات الأسحار في مدح النبي المختار»[١٨]:

نشر هذا الكتاب القيّم عام ١٢٩٩هـ، في مطبعة «بولاق» في القاهرة، وأعادت نشره دار «عالم الكتب» في بيروت، و«مكتبة المتنبي» في القاهرة، بالتصوير من دون الإشارة إلى تاريخ التصوير، وهو يضمّ بديعية عبد الغني النابلسي المسماة «نسمات الأسحار في مدح النبي المختار»، وشرحه لهذه البديعية المسمى: «نفحات الأزهار»، كما يضمّ بهامشه «بديعية أخرى لهذا الإمام الجليل، ذات رونق حال ونسق جميل»[١٩]، ويضمُّ بهامشه «الشرح المسمى قطر الغيث المسجم على لاميه العجم للعلامة الأديب الشيخ عبد الرحمن الشافعي العلواني الطبيب»[٢٠]. وبذلك يكون هذا الكتاب مجموعة من الكتب، لا كتابًا واحدًا، وهذه الكتب هي:

أ- بديعية عبد الغني النابلسي المسماة «نسمات الأسحار في مدح النبي المختار» ومما قاله في مطلعها[٢١]:

«يامنزل الركب بين البان فالعلم
من سفح كاظمة حييت بالديم
ويا عريبا ارادوني أموت أسى
في حبهم، وأرى دوني رقى بهم
هجرانكم قد رمى لما ابتليت به
في مهجتي قدر ما شئتم من النقم»

وقد توقف د. عمر موسى باشا عند هذه البديعية مشيرًا إلى التأريخ الشعري الذي تضمنته في ألوانها البديعية فقال: «هي بديعية مشروحة، وتتميز من البديعيات المشهورة السابقة أن الشاعر النابلسي، ختمها بنوع من أنواع البديع هو التأريخ، وذكر أنه فن استخدمه المتأخرون في العصر المملوكي والعصر العثماني خاصة»[٢٢].

ب- شرح عبد الغني النابلسي لبديعيته السابقة، المسمى «نفحات الأزهار»، ويقوم هذا الشرح على بيان النوع البديعي المتضمن في كل بيت من البديعية، بمنهج الموازنة، فيبين ويوازن مع نماذج شعرية مختلفة، مما يجعل الشرح موسوعة شعرية متنوعة، إذ يستغرق شرح البيت الواحد بهذا المنهج عددًا من الصفحات، فشرح البيت الأول -المطلع- من البديعية، يأخذ -

على سبيل المثال- ثماني صفحات من الصفحة الرابعة حتى الصفحة الثانية عشرة.

ج- بديعية أخرى لعبد الغني النابلسي مدونة في هامش الكتاب المشتمل على بديعيته المسماة «نسمات الأسحار» وشرحها المسمى «نفحات الأزهار». وهذه البديعية المدونة في الهامش مطلعها[٢٣]:

«يا حسن مطلع من أهوى بذي سلم

براعة الشوق في استهلالها المي

قلب تركب من أوصابه ولقد

اوصى به الصبر يوم البين للعدم»

د- قصيدة «لامية العجم» للطغرائي (ت ٥١٥هـ)، ومطلعها[٢٤]:

«أصالة الراي صانتني عن الخطل

وحلية الفضل زانتني لدى العطل»

هـ- شرح عبد الرحمن العلواني لقصيدة لامية العجم المسمى «قطر الغيث المسجم على لامية العجم». ويذكر العلواني في مقدمة شرحه استفادته من شرح صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ) السابق للقصيدة، وإعجابه به بقوله «وقد شرحها أوحد زمانه وفريد أزمانه الشيخ صلاح الدين الصفدي سقى الله ثراه، وجعل الجنة مأواه، شرحًا تضرب آباط الإبل فيما دونه، وتقف فحول الرجال عنده، ولا يعدونه»[٢٥].

كما يذكر أخبارًا عن حياة الشاعر الطغرائي ومصرعه ويعرف بقصيدته قائلاً[٢٦] «له ديوان شعر جيد ومن محاسن شعره قصيدته المعروفة بلامية العجم، وسميت بذلك تشبيهًا بلامية العرب لأنها تضاهيها في حكمها وأمثالها، ولامية العرب هي التي قالها الشنفرى وأولها:

«أقيموا بني أمي صدور مطيكم

فإني إلى قوم سواكم لأميل»

تأسيسًا على ما تقدم عرضه، يكون كتاب عبد الغني النابلسي الموسوم بـ«نفحات الأزهار على نسمات الأسحار»، قد حمل عنوانًا واحدًا من الكتب الخمسة التي نشرت مجتمعة، نشرًا متداخلاً ما يزال ينتظر جهود المحققين لتحقيق تلك الكتب ونشرها بما يليق بقيمها الفكرية والأدبية.

٢- «خمرة بابل وغناء البلابل»[٢٧]:

نشر هذا الديوان قبل نحو أربعة عشر عامًا في دمشق، واستبدل محققه بعنوانه عنوانًا جديدًا هو: «برج بابل وشدو البلابل»، حمله الكتاب المنشور، من دون إشارة المحقق إلى السبب الذي دفعه إلى تغيير عنوان الكتاب.

يلاحظ أن محقق الديوان المرحوم أحمد الجندي، يوجه سهام النقد إلى مضمونه وقيمه الفنية ملتزمًا الموقف

الأدبي الذي يلحق أدب العصر العثماني بمصطلح «الانحطاط». فيقول في تقديمه: «هذا الغزل سطحي يكتفي بالوصف الظاهر الذي يقترن بالتشابيه والتوريات والجناسات وغير ذلك من المحسنات.. ولعل هذا اللون هو الذي يغلب على شعر دول الانحطاط، وخاصة العصر التركي الذي عاش الشاعر في بحيرته والذي انحدرت فيه النظرة الفنية إلى درك أدنى»(٢٨).

ويوازن محقق الديوان بين شعر النابلسي وشعر أعلام ازدهار الشعر العربي كالبحتري وابن الرومي والمتنبي، موازنة تؤدي إلى التقليل من شأن المستوى الشعري للنابلسي، ومن الراجح أن منهج الموازنة هذا، كان أحد السبل الرئيسة التي قادت الدارسين إلى تقليلهم من شأن الأدب في العصر العثماني وأعلامه، بمثل قول أحمد الجندي: «فشعر الديوان يكاد يكون خاليًا من الصورة الشعرية، والخيال البعيد، والكلمة الشاعرة الموحية، ولو قلبت صفحاته قليلاً، ثم انتقلت فجأة إلى ديوان فني كديوان البحتري أو ابن الرومي أو المتنبي، لأخذك الفرق، ولوجدت أن شعر النابلسي يسير زاحفًا على الأرض بينما يحلق شعر أولئك الأفذاذ في سماوات الوحي الفني والإلهام الشعري»(٢٩).

لعله من المناسب الإشارة إلى أن منهج الموازنة النقدية العامة الذي يستحضره محقق الديوان لإطلاق حكمه النقدي، لا يعير بالاً لحركة التاريخ وعصوره الأدبية، لأنه يستحضر الأسماء، خارج سياق وجودها التاريخي الذي قام عليه منهج تقسيم الأدب العربي إلى عصور يدرس فيها أساسًا، مما يفرض على الباحثين تحليل المنجز الشعري للنابلسي في عصره، والتخفيف من موازنته النقدية بعيدًا عن حدود عصره وأسواره، وهو ما فطن له المحقق نفسه بقوله: «لسنا نلوم مؤلفنا الشاعر على بساطة شعره، فلعل لدواعي العصر علاقة بذلك»(٣٠).

يضم هذا الديوان مجموعة كبيرة جدًا من القصائد، تتنوع موضوعاتها وأغراضها، بين الغزل -الذي يغلب على موضوعات القصائد- ووصف طبيعة دمشق والتغني بأحيائها وجمال غوطتيها وسحريهما، ومدائح وإخوانيات متفرقة.

يبدو الغزل في هذا الديوان مرتبطًا بتلبية حاجات مجالس الأدباء إلى المنادمة، أكثر من ارتباطه بتجارب الحياة الواقعية، ولعل ذلك ما يفسر كثيرًا من الطوابع الحسية للصور الفنية في غزل شاعر معروف بتساميه الصوفي في مؤلفاته الشعرية والنثرية الكثيرة، ومن أمثلة ذلك الغزل قوله(٣١):

«حيا بريقته أم بابنة العنب

ما عدت أفرق بين الجد واللعب

ساق تكون من غصن ومن قمر

وصاغ من فضة خداً ومن ذهب

مهفهفاً ما انثنت أعطافه مرحاً

إلا وأثنت عليه سائر القضب»

يتخلل قصائد الديوان شروح وتعليقات للشاعر عبد الغني النابلسي نفسه في غير موقع، تضيء مناسبة القصيدة، أو تشرح بعض مراميها.

يمكن استخلاص العلائق الخفية والمستترة بين غزل الشاعر والمنادمة في مجالس الأصحاب والأدباء، من تغنيه المتكرر بتلك المجالس وأجوائها بمثل قوله[٣٢]:

«وتنبه الشحرور يغسل وجهه

بالطل يحسن في جماعته الغنا

والصبح أسفر عن ملاحته التي

ذاب الظلام بها وآل إلى الفنا

والصحب في روض المسامرة انثنت

أعطافهم بكؤوس راحات الهنا

كتموا الغرام، فلم يبح أحد به

منهم على وفق الهوى إلا أنا»

إن استثناء الذات في هذا المقام، يلون البوح بالغرام بألوان روض المنادمة، متطلعاً إلى التناغم معها بتحوير العلائق الجوهرية للذات بموضوع الغزل. فتبدو صورة الشحرور في الأبيات السابقة معادلاً فنيًا لصورة الذات، ويدمج الشاعر الصورتين في قصيدته دمجًا فنيًا موحيًا.

أما ما يوحيه كلام الشاعر عبد الغني النابلسي في مقدمته لديوانه «الحقائق ومجموع الرقائق»[٣٣]، من العلاقة بين ديوانه «خمرة بابل وغناء البلابل» والغزل الصوفي، فيبدو مجافيًا للحقيقة، ويحمل معاني قصائده ودلالاتها أكثر مما تحتمل. وذلك بقوله «الباب الرابع، هو ديوان الغزل. المترجم بلسان المعاني الأدبية عن حضرة الأزل، المسمى بخمرة بابل وغناء البلابل»[٣٤].

ولعل ما يؤيد افتقاد قوله «المترجم بلسان المعاني الأدبية عن حضرة الأزل» إلى الدقة العلمية، تصريحه في مقدمة ديوانه «خمرة بابل وغناء البلابل» عن مضمونه الإنساني والاجتماعي غير القابل للتأويل الصوفي، بقوله «جمعت في هذا المجموع، ما جمعته في صناعة الغزليات، وما تساجلت به مع إخواني من أوصاف الملاحة، ومن الرياضيات»[٣٥].

٣- «ديوان الحقائق ومجموع الرقائق»[٣٦]:

نشر هذا الديوان الكبير عام ١٢٧٠هـ،

«وكان تمامه بدار الطباعة الباهرة، الكائنة ببولاق مصر القاهرة»[٣٧]، ثم أعادت دار الجيل في بيروت نشره بالتصوير عن طبعة بولاق من دون الإشارة إلى ذلك وتاريخه.

رتبت قصائد الديوان في جزأين، لا انقطاع بينهما، إلا بترقيم الصفحات، فالقصائد مرتبة فيها بحسب التسلسل الألفبائي لحرف الروي لكل منها، مما يجمع في الجزء الأول من الديوان القصائد التي يتدرج حرف الروي في قوافيها من الألف إلى القاف، ويجمع في الجزء الثاني القصائد التي يتدرج حرف الروي في قوافيها من الكاف إلى الياء.

الموضوع الرئيس لقصائد هذا الديوان هو التغني بحب الذات الإلهية، والتأمل في علاقة المخلوق بخالقه، ضمن منظور صوفي يصرح بتأثره بابن الفارض وابن عربي في غير موضع. ويتخلل هذه القصائد، مقطوعات وقصائد متفرقة في وصف الطبيعة ومجالس الأصدقاء والمساجلات المختلفة، غير أن ذلك قليل.

أشار الشاعر عبد الغني النابلسي في تقديمه لديوانه، إلى وجود أربعة أبواب، يتألف منها ديوان «الحقائق ومجموع الرقائق» فقال:«هذه أبواب أربعة لبيت المئة، جارية بعلوم التوحيد والظهور الرباني، في مراتب التعديد كالأنهار الأربعة في الجنة»[٣٨]. وشرح الشاعر مضمون كل باب بما يوحي أن شعره مرتب بحسب الموضوع والمضمون إلى أربعة أبواب أو دواوين، وما ديوانه «الحقائق ومجموع الرقائق» إلا واحد منها.

تتنوع الإشارات التي يتغنى الشاعر بحب الله (سبحانه)، ومن أمثلتها قوله في بائية له[٣٩]:

«بعيد الشبه يا عيني
جمال الله في قلبي
فإن الحسن في الأكوا
ن، غير الحسن في الرب
وحسن الكون آثار
من الحسن الذي يسبي
وهذا العلم لا يدريه
إلا كامل اللب»

وتتضمن تلك الإشارات تأملات في مفاهيم صوفية متعددة، مثل الخمرة الصوفية، ووحدة الوجود، والعلاقة بين الأديان والبشر، بمثل قوله في سينية له[٤٠]:

«قف جانب الدير سَلْ عنها القساسيسا
مدامة قدستها القوم تقديسا
بكر إذا ما انجلت في الكاس تحسبها
من فوق عرش الياقوت بلقيسا
رقت فراقت وطابت فهي مطربة
كأنها بيننا دقت نواقيسا

مالت بها القوم صرعى عندما برزت

بها البطارق تسقيها الشماميسا»

تحتاج تأملات الشاعر عبد الغني النابلسي في قصائد ديوانه «الحقائق ومجموع الرقائق»، إلى دراسات تحليلية متأنية خاصة، لأنها تعبر عن مآل الفكر العربي الصوفي بعد رحلته الطويلة على مدارج الزمن، متواشجًا مع فن الشعر وسيلة للقول.

وهذا الديوان ما يزال ينتظر جهود المحققين والشارحين، شأنه في ذلك شأن كتاب عبد الغني النابلسي: «نفحات الأزهار على نسمات الأسحار في مدح النبي المختار».

الهوامش

١- ضيف د شوقي، ١٩٩٠ -عصر الدول والإمارات، الشام، ط٢، (ص ٢٨٨)

٢- النابلسي، عبد الغني، ١٩٨٨ -برج بابل وشدو البلابل، دار المعرفة، دمشق، (ص ٩)

٣- النابلسي، عبد الغني، بلا، تا -ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ج١، دار الجليل، بيروت، (ص ٦)

٤- النابلسي، عبد الغني، بلا، تا -ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ج٢، دار الجليل، بيروت، (ص ٧١)

٥- المصدر نفسه، (ص ١٩٣).

٦- المُحِبّي، محمد أمين، بلا، تا -خلاصة الأثر، ج٢، (ص ٤٣٣)

٧- المُحِبّي، محمد أمين، بلا، تا -خلاصة الأثر، ج١، (ص ٤٠٨)

٨- الغـزي، نجم الدين، ١٩٤٥ -الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، ج١، تحقيق: د جبرائيل سليمان جبور، منشورات الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة بيروت الأمريكية، بيروت.

٩- المرادي، محمد خليل، ١٣٠١هـ -سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ج٢، مطبعة بولاق، القاهرة، (ص ٣١)

١٠- المرجع نفسه، (ص ٣٢).

١١- المرجع نفسه.

١٢- المرجع نفسه.

١٣- النابلسي، عبد الغني، بلا، تا -ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ج٢، دار الجليل، بيروت، (ص ٧١)

١٤- موسى باشا، د. عمر، ١٩٩٠ -الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني، ج٢، ط٢، (ص ٢٦٤)

١٥- النابلسي، عبد الغني، بلا، تا -ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ج٢، دار الجليل، بيروت، (ص ١٧١).

١٦- المصدرنفسه، (ص ٣٦٩).

١٧- النابلسي، عبد الغني، ١٩٩٨ -الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، تحقيق رياض عبد الحميد الأسود، دار المعرفة، دمشق.

١٨- النابلسي، عبد الغني، ١٢٩٩هـ -نفحات الأزهار على نسمات الأسحار في مدح النبي المختار، مطبعة بولاق، القاهرة.

١٩- المصدر نفسه، (ص ١)

٢٠- المصدر نفسه.

٢١- المصدر نفسه، (ص ٤و١٢و١٧)

٢٢- موسى باشا، د. عمر، ١٩٩٠ -الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني، ج٢، ط٢، (ص ٢٦٦)

٢٣- المرجع نفسه، (ص ٤و١٢)

٢٤- المرجع نفسه، (ص ٣٢)

٢٥- المرجع نفسه، (ص ٢٨)

٢٦- المرجع نفسه، (ص ٣)

٢٧- النابلسي، عبد الغني، ١٩٨٨ -برج بابل وشدو البلابل، دار المعرفة، دمشق.

٢٨- المصدر نفسه،مقدمة أحمد الجندي، (ص ٤).

٢٩- المصدر نفسه،مقدمة أحمد الجندي، (ص ٤)

٣٠- المصدر نفسه،مقدمة أحمد الجندي، (ص ٤)

٣١- المصدر نفسه، (ص ٦٢)

٣٢- المصدر نفسه، (ص ٢٠٩)

٣٣- النابلسي، عبد الغني،١٢٧٠ هـ -ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ج١،(ص ١٥)

٣٤- المصدر نفسه، (ص ١٥)

٣٥- النابلسي، عبد الغني،١٩٨٨، -برج بابل وشدو البلابل،(ص ٩)

٣٦- النابلسي، عبد الغني، بلا، تا -ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، دار الجليل، بيروت،طبعة مصورة عن طبعة بولاق في القاهرة عام ١٢٧٠هـ.

٣٧- المصدر نفسه، ج٢،(ص ٢٧١)

٣٨- المصدر نفسه، ج١،(ص ١٥).

٣٩- المصدر نفسه، ج١(ص ٧٦)

٤٠- المصدر نفسه، ج١(ص ٢٦١)

٤١- النابلسي، عبد الغني، ١٩٨٨ -برج بابل وشدو البلابل (ص ٢٧-٢٨).

قائمة المصادر والمراجع

١- ضيف، د.شوقي، ١٩٨٠ -تاريخ الأدب العربي، ج٥، عصر الدول والإمارات، الجزيرة العربية، العراق، إيران، دار المعارف، القاهرة، (٦٨٤ ص)

٢- ضيف، د.شوقي، ١٩٩٠ -تاريخ الأدب العربي، ج٧، عصر الدول والإمارات، ط٢، دار المعارف، القاهرة، (٥٠١ ص)

٣- الغزي، نجم الدين، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، ج١، تحقيق د.جبرائيل سليمان جبور، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة بيروت الأمريكية، بيروت، (٣٢١ ص)

٤- المحبّي، محمد أمين، بلا، -خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، ج٣، دار صادر، بيروت، (٤٩٥ ص)

٥- المرادي، محمد خليل، ١٢٩١هـ -سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ج١، مطبعة بولاق، القاهرة، (٢٧٨ ص)

٦ المرادي، محمد خليل، ١٢٩١هـ -سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر. ج٢، مطبعة بولاق، القاهرة، (٢٣٠ص)

٧- المرادي، محمد خليل، ١٣٠١هـ -سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر. ج٣، مطبعة بولاق، القاهرة، (٢٨٧ ص)

٨- المرادي، محمد خليل، ١٣٠١هـ -سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر. ج٤، مطبعة بولاق، القاهرة، (٢٦٩ ص)

٩- موسى باشا، د.عمر، ١٩٧٩ -محاضرات في الأدب المملوكي والعثماني. منشورات جامعة دمشق، دمشق، (٥٠٤ ص)

١٠- موسى باشا، د.عمر، ١٩٨٠ -الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني، ج١، جامعة دمشق، دمشق، (٥١٩ ص)

١١- موسى باشا، د.عمر، ١٩٨٢ -الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني، ج١، ط٢، جامعة دمشق، دمشق، (٥١٩ ص)

١٢- موسى باشا، د.عمر، ١٩٨٢الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني، ج٢، ط٢١، جامعة دمشق، دمشق، (٤٦٣ص)

١٣- النابلسي، عبد الغني، ١٢٧٠ -ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، مطبعة بولاق، القاهرة، (٢٧١ص)

١٤- النابلسي، عبد الغني، بلا. تا -ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، دار الجيل، بيروت، (ج١=٣٦٨ص، ج٢=٢٧١ص).(طبعة مصورة عن طبعة بولاق في القاهرة عام ١٢٧٠هـ)

١٥- النابلسي، عبد الغني، ١٢٩٩هـ -نفحات الأزهار على نسمات الأسحار في مدح النبي المختار. مطبعة بولاق، القاهرة، (٢٤٨ص)

١٦- النابلسي، عبد الغني، بلا. تا -نفحات الأزهار على نسمات الأسحار في مدح النبي المختار. عالم الكتب، بيروت، ومكتبة المتنبي، القاهرة. (٢٤٨ص).(طبعة مصورة عن طبعة ١٢٩٩هـ)

١٧- النابلسي، عبد الغني، ١٩٨٨ -برج بابل وشدو البلابل. تحقيق أحمد الجندي، ط١، دار المعرفة، دمشق، (٤١٢ ص)

١٨- النابلسي، عبد الغني، ١٩٨٨ -الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز. تحقيق رياض عبد الحميد الأسود، دار المعرفة، دمشق، (ق١ = ٤٨٣ص.ق٢ =٢٨٣ص.ق٣= ٦٣٨ص)

❖ ❖ ❖

أدب الطفل... رحلة في المخيلة

موفق نادر(*)

مقدمة

إذا تحدثت الأمم على أطفالها مرة، فنحن - العرب - مطالبون أن نتحدث على أطفالنا ألف مرة!! لاعتبارات كثيرة يسطع في مقدمتها الآن:

أنهم -وحدهم- من تجرؤوا على الجهر بالرفض والكرامة، وانتقموا للخذلان المستشري عقوداً، بين صفوف أبناء الأمة، فهبّوا يرجمون الوحش الكاسر، غير هيّابين ولا آبهين، يغسلون به عاراً يمتدّ من الماء إلى الماء!! ويكتبون به وحدة ملحمة الوجود العربي الحديث جرأة وكبرياء بلا حدود..!!

(*) موفق نادر: شاعر من القطر العربي السوري، عضو اتحاد الكتاب العرب.

فما أحوجنا -في هذه الحال- أن نعيد حساباتنا كلّها ونحن نتعامل مع أطفال هذه الأمة، وبخاصة حين نقدّم لهم إبداعًا يُفترض أنه فرصتنا الكبرى لبناء عقولهم، والارتقاء بفكرهم وخيالهم، وتعميق إحساسهم بالحياة عبر تهذيب عواطفهم الإنسانية النبيلة، ليمكنهم أن يكونوا غدًا لبنات صالحة راسخة في بناء مجتمع مكتنف بالتحدّيات الكبيرة، ولنترك لهم تركات يفخرون بها، وميراثًا يباهون به الآخرين، علّنا نمحو من ذاكرتهم -ولو قليلاً- ملامح الهزائم الكثيرة والنكسات المضمرة والمعلنه..!!

بداية ومنطلق:

الحديث على أدب الطفل واسع ومتشعّب، ألفتْ ولاتزال تؤلف فيه الدراسات والبحوث المتوّعة التي ترصد جوانبه الكثيرة المختلفة، ولكنني سأحاول في هذه الدراسة أن أجعل حديثي- قدر الممكن- ملتزمًا برصد جانب الخيال في الإبداع الطفلي، معترفًا منذ البداية بصعوبة المسلك لسببين ظاهرين: أولهما ندرة المراجع في هذا الموضوع، وثانيهما: تداخل الخيال مع كثير من العمليات النفسية والذهنية واختلاطه بهما ملتبسًا..

أمّا مايحفزني على تناول هذا الموضوع قبل غيره ففي أوليّاته تلك الحالة التي يلمسها القارئ المتمعّن عند غالبية كتّابنا للأطفال، فرغم ما يحتّله التخييل من مكانة رفيعة في عملية الخلق والإبداع مطلقًا وللأطفال بخاصة، نرى كثيرًا من المشتغلين بأدب الطفولة يسود عندهم اتجاه نحو المنطقي والعقلاني المسوّغ بأوهام كثيرة عن ضرورة التحلّي بالدقة والموضوعية لمواكبة الحضارة الحديثة بما فيها من تقنيات، حتى أن بعضهم بالغ حينما راح يردّ تخلّف العرب تقنيًّا إلى سيادة روح الشعر في وعيهم -والشعر صنو الخيال الحميم- وهكذا فإننا نشطب بجرّة قلم ما أثبتته تجارب كل الأمم والشعوب وهو أن مخيلة الشعراء النشطة هي أول ما فتح آفاقًا نحو العلوم والفلسفات والمعارف الجديدة، وأنه ما من مجتمع ازدهر فيه العلم إلا لأنه يسير ركابًا بركاب مع الأدب والفن!! وأعتقد أن التفاتة واحدة للمقارنة بين تعريف العرب للشعر وبين تعريف الإغريق له تجعلنا نكتشف كم أذت العقلية الاتباعية والنظرة الشكلانية الباردة كثيرًا من مقولاتنا الثقافية!! وقد نجد في ذلك مسوّغًا معقولاً لذلك الكمّ الهائل من الركام المسمّى شعرًا، حبّرت به صفحات كان أفضل لها ألف مرة لو بقيت بيضاء..!!

فتعريف الشعر بـ «كلام موزون مقفّى يتضمّن فكرة «خطف وعي الجمهور باتجاه أنه صناعة لها مقولاتها الثابتة، حتى سمعنا من يتبجّح من قدمائنا هاتفًا: «واللّه لو أردت أن أجعل كلّ كلامي شعرًا

لقدرت...! ونعلم سلفاً أيّ شعر سيبدع ذلك الدعيّ المغرور..

بينما حمل تعريف الإغريق للشعر دلالة أولى توحي لكل ذي فهم برسوخ الخيال والمجاز في هذا النوع من الخلق الأدبي قبل الأنواع جميعاً..

فالشعر عندهم: «عربة يجرّها جوادان: الخيال والعاطفة، ويقودها حوذي ماهر هو العقل» وكأنني بهذا التعريف يُدخل الشعر مباشرة في ضرورة تقديم حالة من الدهشة والخلب بقصد التأثير في وجدان المتلقّي، وتحقيق حالة من الإطراب النفسي لاتحدّها حدود، والانسراح به نحو تخوم بلا ضفاف من البهجة والحبور تشعر أنه بامتلاء العالم من حوله، وخروجه من الخواء والعدم المقيت..!!

بينما تظل النظرة الأولى محكومة غالباً- بتقديم حالة من الإطراب السمعي بما فيه من تنغيم وإيقاع- داخلياً وخارجياً- وكأن اللهفة لأداء هذا الشعر غناء بالدرجة الأولى قد عزز تلك النظرة منذ الزمن الأول..

الخيال الخالق:

وإذا غادرنا سريعاً هذه التلميحات على أهمية الخيال، واستشراء معالمه في حالات الإبداع كلها وانكفأنا باتجاه الدور العظيم الذي يحتله منذ بداية الخلق الأدبي والفني، وحتى نضجه واكتماله، فإن ذلك الدور يبدو أوضح كلّما اقتربنا من عالم الأطفال وما يختص بهم من ثقافة وإبداع..

وإنه ليس أدلّ على أهميّة الخيال في الأدب الطفلي من أن الباحثين والأدباء جميعاً يضعون في اعتبارهم تصنيف المراحل العمرية للطفولة بالنظر إلى تطور الخيال ذاته، وكلهم يتّفقون على أنه مهما تغيرت وتنوعت العناصر الأخرى في شخصية الطفل، يظل الخيال جزءاً راسخاً مكيناً قابلاً للتأثر والتأثير.

فالخيال الحاد المؤطر بالبيئة الضيقة عند ابن المرحلة العمرية الأولى (٣ - ٦ سنوات) ثم الخيال المنطلق الإبداعي عند أبناء المرحلة الثانية (٦ - ٩ سنوات) متلهفان دائماً إلى الصورة الحسية البصرية غالباً وإلى تجلياتها عبر التجسيد والتشخيص، حتى نصل إلى الخيال الناهض نحو التجريد والعمق في مرحلتي المغامرات (٩ - ١٢ سنة) والمراهقة (١٢ - ١٦ سنة) كلها معاً تنجز دليلاً قاطعاً على حضور الخيال وأهميته في وجود الإنسان.

إن رصد الخيال والاهتمام به وتحقيقه في أدب الأطفال موضوع حساس لأنه يضع في حسابنا أن التنشئة الجمالية للطفل لا تقل أهميّة عن أنواع التنشئة الأخرى العقلية والاجتماعية.. إلخ فهي

تتقاطع معها بشكل حميم، بل تترك بصماتها عليها جميعاً من خلال إعداد الذائقة الفنية، وشحذ الحساسية عند الطفل، كبير المستقبل، ولا يخفى على أحد أن ذلك وحده أهمّ ما يجعله بشراً سوياً، ويبعده عن التردي في مهاوي الرذيلة والسقوط، فلا يكون ممن يقتلون بدم بارد أو يشيعون الفتك والحروب دون أن يرف لهم جفن.

والأدب العظيم يزود نفس الطفل بإحساس الفرح والنشوة عبر انطلاق مخيلته النشطة لتصوّر و ملاحظة عوالم وحالات يلذُّ له أن يعيشها!! فالصورة الشعرية والتي هي وليدة المخيلة النضيرة ترقى بالنص وتجمّله، فيصبح قريباً من كينونة الإنسان الطفلية البكر، قبل أن يكبلها العقل بكثير من الأفكار والتعقيدات التي تستوجبها الحضارة.

ويجب أن نعترف أن الخيال ليس بعيداً جداً عن مجموعة العمليات النفسية الأخرى ولا عن الوسائل التي يتحقق عبرها! فكم من مرة ضُبط وهو يسير مع العاطفة يداً بيد؟! فمثلما أن الصورة الخالبة تثير الوجدان وتحدث في النص انفعالات عديدة ومتنوعة، فإن شحنة من العاطفة تنطلق فجأة، تفلت الخيال من عقاله، وتشحذه جيداً، لتتوالد من الصورة البدئية عشرات الصور ما كانت لتوجد لولا شرارة الانفعال، وفي الحالين تظل الصورة مفتاحاً لهذه اللحظة الجمالية الباذخة بالعفوية والتألق:

الناس يتباهون بساعاتهم .

هذا بساعته الذهبية

وذاك بساعته الفضية

أما أنا، ستظل أجمل الساعات عندي

تلك التي كانت أمي ترسمها بأسنانها على يدي.. أو:

عصفور صغير نقر الأرض فتفجّر الينبوع..

أو بكيت لأنني بلا حذاء إلى أن رأيت رجلاً بلا قدمين

أو: أنتِ نصفه امرأة، ونصفه الثاني حلم.

أو: أعجب أن الرصيف لايزهر حين تسير عليه، وأنك لاتتحوّل نسراً بجناحين من ذهب.

أو: حين تمشّط امرأة شعرها فإنها تقلّد حركات النجوم!!.

أو: أنت كيان نصفه امرأة ونصفه الثاني حلم..!.

ولابد أننا جميعاً نظل متلهفين لمعانقة طفولتنا واستحضارها بشكل ما، حتى قيل: إن القصيدة القادرة أن تعيدنا

إلى طفولتنا، ولو قليلاً، هي وحدها الجديرة بالمجد.

ويعلن بابلو نيرودا أنه: «إذا فقد الشاعر الطفل الذي يعيش فيه، فإنه سيفقد شعره لامحاله..» . وانطلاقًا من كل ذلك فإن النص المكتنز بالخيال والمشبع بنضارة الطفولة وبراءتها أقرب إلى نفس المتلقي، لأنه لايحتاج إلى بذل كثير من الطاقة والجهد في التركيز للوصل إلى مكنوناته، بل إنه -أي المتلقي- لايحسّ العناء مطلقًا، لأن جاذبية الخيال والصورة تقدّم له قدرًا من المتعة أكثر بكثير مما تستوجب منه الجهد والانتباه.

وهنا نكاد نتفق أن عددًا كبيرًا من المبدعين بالحرف في الوطن العربي وخارجه، يُعزى الجزء الأكبر من نجاحهم وشهرتهم، إلى ما امتلكوه من أساليب إبداعية مكتنزة بالصور، فاستقطبوابذلك أكبر عدد من القرّاء مهما اختلفت أعمارهم وأمزجتهم أو ثقافاتهم، فإذا الكاتب يشقّ للإبداع دروبًا واسعة يانعة، ثم يفتن العقول والقلوب معًا بما يخلق، شعرًا كان أم نثرًا، لافرق بينهما أبدًا، ما دام الخيال والوجدان يجريان في عروقهما! حتى صار النثر لايقبل أن يظل في الصفوف الخلفيّة حين نهض ليلامس روح المتلقي بعذوبة باهرة مجنّحة ، مخضوبة بعبق المخيلة، فكان لنزار الشاعر أن يقول: الشاعر يفضحه نثره!.

وهو يعلم أنه ما من سلاح فني يجعل النثر يجترح معجزة وجوده، ويحقق اعتباره ندًّا للشعر. فنّ العرب الأول، إلا رشاقته ونبله وبعده عن الخواء الفنيّ والتصويري وانقذافه في عالم بهيّ من الخيال، ينهل منه بلا حذلقات أو عجرفة.. فكان نثر محمد الماغوط، وزكريا تامر، ومحمود درويش، ونزار قباني، وكان نثر كازانتزاكيس، وأكزوبيري.. ولا أنسى كيف أن كتّابًا من هؤلاء شهروا صحفًا ومجلات بمجرّد أنهم كتبوا افتتاحياتها! ولا أنسى كيف أغار فتى يافع على واحدة من هذه الأوراق في غفلة من عينيّ صاحب المكتبة فانتزع الورقة، ثم خبّأها هناك، تحت قميصه، حيث القلب النابض بحب الأدب، النابض بحب الحياة!.

والوجه الآخر لهذه المسألة أن كتّابًا كثيرين آخرين أمضوا أعمارهم المديدة وهم ينتجون أدبًا، حتى ملأت كتبهم واجهات المكتبات، ولكن أحدًا لايروي مما كتبوه مقطعًا أو فكرة أو سطرًا..

وطبعًا لم يكن السبب الأكبر لسيادة مملكة الغبار في حالة هؤلاء السادة قصر باعهم في اللغة نحوًا وصرفًا، ولا ضحالة أفكارهم ونضوب مواردها، بل هو جهلهم أو تجاهلهم أنهم عندما ينتجون أدبًا أو فنًّا- والأدب فنّ كلامي- عليهم أن يخلبوا ويفتنوا بما يلقونه بين أيدينا من غواية

وجمال، صار الاعتراف بها إحدى مسلمات النقد الأدبي!.

واسمحوا لي أن أسوق هنا شاهدين لشاعرين كبيرين امتلأ قلباهما بحب الوطن والعروبة، وراحا يهتفان لنصر الوطن في تشرين بكثير من الفخر والكبرياء، فلاتمايز بينهما أبداً في هذا الجانب لكن تمايزا آخر لابد سيلحظه المتلقي دون كبير عناء! يقول الشاعر الأول:

يادمشق التي تفشّى شذاها

تحت جلدي كأنه الزيزفون

ازر عيني تحت الضفائر مشطاً

فاريك الغرام كيف يكون

النوافير في البيوت كلام

والأحاديث سكر مطحون

والسماء الزرقاء دفتر شعر

والحروف التي عليها سنونو

بينما يهتف الشاعر الآخر:

جيشنا والصمود صنوان في الحر

ب شقيق شد القوى بشقيق

حين يبني السلام تزدهر النعـ

ـمى وتزدان بالقشيب الأنيق

ما أرادوا التدمير والقتل لكن

دافعوا عن كرامة وحقوق

أمّا على مستوى الإبداع الطفلي فإن القضية السابقة تبدو أخطر وأكثر أهميّة باعتبار النتائج الكبيرة التي تترتّب عليها، حتى توشك أن تصير منطلق العلاقة بين المرسل والمتلقي النهم، المتوجّه بكل كيانه نحو النص المفترض أن يوجد لدي أشياء جديدة، خارقة، لاعهد له بها من قبل! يقول الناقد يوسف اليوسف:

«ولاينبغي الظن هنا بأن صدام الحضارات يجب أن يتجه اتجاهاً مباشراً نحو تلقين الطفل درساً في الحياة، بل أن يؤدي إليه معنى لا مباشراً يتذوقه عبر خياله بالدرجة الأولى، إلا فإننا نرسّخ التسطح في الإنسان، وكذلك العجز عن الإبداع السامي».

ويكفينا هنا أن نستخلص قاعدة مهمة فحواها: إن الخيال يمثل العنصر الأكبر من عناصر التشويق الدرامي في أدب الأطفال، وإن التفريط به يبعد القارئ عن العمل الأدبي، أو يقلل من فائدته ويعطي انطباعاً بالبرود، ويطوّح بهدف كبير ينتمي إلى موضوعة التنشئة الفكرية العقليّة، وهو ما يُعرف بـ «التعليم الإملاعي» الذي من دون الاستعانة به لابدّ سيقع الأديب في مطبّات كثيرة وقاتلة من التلقينية والوعظية المباشرة!.

فإذا سلّمنا أن في الطفل أشياء كثيرة من الإنسان البدئي وبخاصة على

المستوى النفسي وأن كلاً منهما- في وضع التلقي- يلغي المسافة بين الذات والموضوع، ويحقق الاندماج العفوي والتلقائي بينه وبين الموضوع الخارجي بموقف من الدهشة والانبهار، فيشكل الخيال عنده وسيلة كبرى للمعرفة حينما يجمع بين الطبيعي والخارق في كيان واحد من خلال معايشة الطبيعي وتشخيص المفارق، كلّ ذلك غير محذوف عن حالة انفعالية تخلق اطاراً لشحذ الخيال والتعبير عنها قولاً زاخراً بالمجاز. ففي وصف حريق عارم لايعود التعبير المشبع بالمجاز زائداً عن اللزوم بل حالة يستلزمها مقتضى الحال: فالنار تلتهم الأشياء وتزأر مثل وحوش ضارية، مكشرة عن أنياب من لهب وحشي.. بينما هي في ليلة شتوية باردة ينهش فيها البرد عظامنا تعود: فاكهة تؤنس وحشتنا، وتكشط عن ليالينا رهبة العتمة الضارية.

وللخيال فضيلة قد لانفطن إليها أحياناً، وهي تشكل إحدى تقاطعاته الكثيرة مع جوانب الحياة بما فيها من اكتشافات ومعارف تبني شخصية الطفل وتجعله متزناً حينما يغدو إنساناً ناضجاً، وأقصد بفضيلة الخيال تلك: دوره الباهر في تحريض الطفل على اللعب والنشاط، فإن إثارته الجمالية والنفسية تحقق عنده انفعالاً حركياً ولهفة للانطلاق والتجريب لفحص ما خبره بوساطة خياله وشعوره، وبالتالي منحه فرصة للعيش بشكل إنساني، وإذا لم يحقق الأدب الطفلي ذلك فإنّ الطفل سيحس مزيداً من الإحباط عندما يصبح كبيراً ولسان حاله يقول:

«يعلموننا ما في الحياة من لذائذ، لكن بعد أن تكون الحياة قد أزفتّ».

وكلما وعينا واقع عصرنا زادت الحاجة بل الضرورة إلى خلق أدب طفلي أوضح ما فيه أنه يشكل واحة ومستجماً يهرع إليه الأطفال للاحتماء من عنصر يرميهم كل لحظة بمشاهد القتل والدم والدمار، عالم لم يعد يكلف نفسه أن يموّه كذبه ودجله وشروره الكثيرة ولو بالقليل من المظاهر البراقة فصارت صورته القبيحة مكشوفة لعيون الأطفال في أجلى حالاتها، والطفل العربي يبدو المعذب الأكبر في انتمائه إلى هذا العصر الأجوف، حيث يرى مطلع كل شمس مزيداً من القيم تنتهك رغم قدسيتها، وينهض، إذا نهض، في منتصف لياليه ليرى سقف بيته وقد طيرته قذيفة جائرة، وليكتشف أن العيد الذي كان ينتظره بالشوق ويحصي اللحظات لقدومه قد مرَّ بارداً تافهاً دون حلوى أو نقود ، حين تصير حجارة الشارع سلاحاً، وسقوط الأطفال مضرجين بدمائهم مشهداً يتكرر كل يوم! فلعلّ- وسط هذا الواقع- أن يكون الكتاب عزاء صغيراً يمسح الجباه المتعبة، ويبلسم بعضاً من جراح الحياة ونكباتها

الكثيرة! فكيف للكتاب الطفليّ أن يكون كذلك حقاً؟!..

يقول غوته «عن مغامرات» تلماكو»: «كان الكتاب يفرحني، وهو الذي علمني فن رسم الطبيعة عبر لمحات وجدانية.. وبضع كلمات منه كانت تستدعي في نفسي الجزيرة اليونانية «دي شيو» تلك الجزيرة الأكثر جمالاً من ركام الآثار المادية الصغيرة».

وأعتقد أن الخيال وحده هو الذي يجعل أدب المغامرات يتفوّق على كل الأنواع الأخرى في اقتحامه عالم الطفولة وبخاصة إذا تمّت تلك المغامرات في أجواء من الدهشة والغرابة التي تسحر الطفل، وتحمله إلى عوالم من اللذة لم تستطع سنوات العمر أن تنسينا إياها، تلك التي بهرتنا عندما قرأنا قصص السندباد وألف ليلة وليلة والسيرة الشعبية للأبطال والمغامرين الفرسان لكنّ الإلحاح على أهمية الخيال في الأدب والفن لايجب أن يفهم منه نفي النفعية والواقعية عنه، فالخيال ليس شيئاً زائداً عن اللزوم! أو أنه غاية بحد ذاته كما تعاملت معه بعض المدارس الأدبية والمذاهب النقدية، بل هو في نهاية المطاف وسيلة مهمة، تكشط عن الأدب ركام المباشرة و تغسله من النزعة الوعظية التقريرية وتقربه من عالم الفن المشحون بالبهاء والطزاجة الدائمة.

ومنذ العصور الغابرة التفت الأذكياء والعباقرة إلى أن أنجح صنوف الأدب التعليمي هو الذي لا يرتدي جُبّة الواعظ، بل المموّه بالفنّ البارع وبالعفوية والبراءة التي تحققها تلقائية اللحظة، تقول عبارة عمرها أكثر من ستة قرون: «إن النقوش والزخارف المحفورة على آنية طرية الآن، ستعجز الدهور غداً عن محوها، فعلّموا الصغار الأخلاق بعد تمويهها بالقصص».

ولاحظوا معي تلك الحقيقة البسيطة التي يقولها مؤلف كتاب موغل في القدم عن ضرورة تحلية المعارف المجردة بالصورة الخيالية المستساغة حتى تصير أسهل هضماً وأكثر لذة وقبولاً: «ولأن الأطباء الذين يريدون أن يشفوا الكبد يستغلّون جيداً معرفتهم أن الكبد يحب السكر فيمزجون الأدوية المستعملة لمداواته بالسكر والعسل أو أشياء أخرى حلوة الطعم».

ولعل تعقد الحياة بظروفها المختلفة جعل الطبيعة البشرية نفسها تزداد تعقيداً، مما ساهم أكثر من أيّ وقت مضى في خمود ذلك الألق الفطري البكر، وتفتت روح الطفولة الغضة والسذاجة الساحرة، ومما يصعّب بالتالي مهمة المبدعين حينما يحاولون إعادة التوازن إلى الوجود البشري، وترميم ذلك الخلل الكبير الذي أصاب

الحياة على أيدي المرابين وتجار العقارات الكونية! ولأن الشاعر خالق رؤى وصور تجسدها الكلمات القليلة كانت مهمته هي الأصعب فالشعراء هم الأشد توقًا دائمًا لنزع القشور الميتة عن الجسد النضير، ولإخراج الحيّ المجنّح من الزاحف الساكن، كما تخرج الفراشة من الشرنقة.

وتشكّل الطبيعة ينبوعًا يلهم الشاعر والأديب الكثير من الصور، حتى تكاد تشكل أكبر رافد لأدواته. فإذا أسعفته الموهبة وتقانة الأسلوب، أمكنه خلق عالم شهي يمتع الطفل ويربي فيه كثيرًا من الملكات، وكلها تقوم على حب الجميل والقدرة على تذوقه، ومعروف أن هذا يلخّص فكرة «روسو» التربويّة الداعية إلى وضع الطفل في حضن الطبيعة، فهي وحدها تتكفل بتعريفه على العالم بأسلوب خلاب، وعلى كل حال سيبقى صحيحًا تمامًا أن يواكب أدب الأطفال مستجدات الحياة، وما تنتجه الحضارة من اكتشافات وعلاقات جديدة بشرط أن يستوفي هذا الأدب شروطه الفنية فلا يتسم بالجمود والمباشرة بحجة أنه واضح لأن الوضوح ليس مسوغًا إذا تنازل النص عن رؤاه والتي هي إحدى عوامل وجوده.

نماذج وحالات:

يرى الشاعر سليمان العيسى أن الشعر الحقيقي يحوي من التصوير والخيال ما يُحسُّ أكثر مما يفسر بشرط ألا تجور الصورة الفنية على فكرة النص أو تتعارض معها، لأن تلك الصور الفنية ستظل زادًا جماليًا للصغار يدركونها حين ترقى آفاقهم أكثر.

وبغض النظر عما أثاره هذا الرأي من أخذ ورد وقبول ورفض فالواضح أن الشاعر نجح غالبًا في جعل قصيدته تحقق الحد المطلوب من شدّ الطفل القارئ إليها دون أن تشكل الصورة الغامضة عائقًا في تمثّل قيمها والنفاذ إلى جوانية عالمها وبخاصة في القصائد التي انبنت على عناصر الطبيعة بكل ما فيها من فتنة الألوان وتناغم الحركة، ومن التعبيرات التي تُذكر في هذا السياق قول الشاعر العيسى:

«عصفور طلال، شلال جمال»

فالمنكرون احتجوا بأن وعي الطفل عاجز عن فهم التعالق والتشابه بين الجمال، وهو مفهوم مجرد غاية التجريد وبين الشلال وهو موجود حسي يدرك بالبصر والسمع ثمّ أن يعود الوصف بهذا الخليط المركب كله على العصفور، بينما تمثل الموقف الآخر بأن الطفل قادر الآن أن يفهم أن العصفور جميل إلى حدود كبيرة!.

وحتى يمكنه بقليل من الفطنة أن يتخيل جماله أكثر، وهو ينسرح متابعًا صورة الشلال المتدفق بغزارة، دون أن يربط بينهما منطقيًا كما هي الحال عند

الشخص الكبير! وليس أقدر من الصورة على إثارة التداعيات فهي حسب «باشلوف» تشكل شرارة مهما تكن صغيرة ينشأ عنها لحظة من لحظات ولادة الفكر وهذا بدوره يشكل حافزًا على توطيد الفعالية وسعيًا حثيثًا للاستكشاف، فكلما لجأ الأديب أو المعلم إلى رسم لوحات جميلة عن الحياة والناس والطبيعة فإن صورًا حية وحقيقية تتوالد في ذهن الأطفال ويصير سهلاً عليهم تصور العاصفة أو الغابة أو الوطن المعذب بالاحتلال والقمع!.

ولايخفى على أحد ميل الأطفال «للتشخيص» الذي يكثر المبدعون من استعماله واللجوء إليه عبر الأنسنة مما يشكل وسيلة ثرَّة تحقق للصغار استمتاعهم بالقصائد والنشر الجميل، ومما يعزز الأساليب التربوية والتعليمية التي يحتاجها المعلمون لبناء شخصية الطفل.

وأذكر أن روحًا جديدًا حلّ بين تلاميذ الصف السابع حين كلفتهم أن يكتبوا على دفاتر نشاطاتهم الإبداعية رسالة إلى غيمة ممطرة، أو حديثًا تبوح به فوقعة بحرية قذفتها الأمواج إلى الشاطئ، فإذا اللغة الخامدة المتخشبة التي أورثتها الموضوعات الوظيفية تندثر فجأة، وتتألق على الدفاتر عبارات تفوح منها رائحة الإبداع والشعر الحق.

والحقيقة إن الأطفال غالبًا، وفي مراحل عمريّة مختلفة، أبدوا قدرة على فهم كثير من الصور المستغلقة، وابتهجوا بها أكثر مما كنا نظن وكأنهم سعداء بما يحرض خيالاتهم ولو من خلال إعادة الجدة والبهاء إلى تلك الأشياء التي ألفوها فصارت مثل أحلام ملغاة بعد أن فقدت قدرتها على الإثارة والخلب.

وكيف نحتفي بقولة «جان جاك روسو» : «إن الطفولة هي نعاس العقل»، وبعد لحظة فقط نعود لنحشو ذهن الطفل بالأفكار والموضوعات الجاهزة؟! متناسين أن تحويل الأفكار إلى صور تنتجها المخيلة النضرة، وحده، ما يثير في الطفل لذة الكشف ويبعده عنه الخمول الذهني، فالدقة والوضوح والمنطق تصبح مملّة للأطفال إذا لم تتخللها أشعة الخيال التي تنسل عن الأفكار قشرة الرزانة والوقار المصطنع، وهي زائدة عن لزوم الطفولة أصلاً! حيث أنها لا تتناسب طردًا مع الميل الفطري إلى اللعب والمرح والطرافة، حتى قيل: إن عالم الطفولة هشّ وقابل للانخراق دائمًا، لذا يلزمه أياد رقيقة حتى لاتدمره الأيادي الخرقاء!!.

ومع رفضنا للمفارقة العجيبة التي ألزم روسو «إميله» بها، لكننا سنظل زمنًا طويلاً نعترف للطبيعة بفضلها وأهميتها، رغم أننا نسمع كثيرًا ممّن يندّدون بالنصّ المنسوج من خيوط العوالم الريفيّة بما فيها

من بساطة وبعد عن المدنيّة، بحجّة أنّ أطفال العصر المدججين بأجهزة التلفاز والحواسيب ما عادوا يلتفتون- وسط الضجيج الكثير- إلى عوالم الطبيعة الهادئة، وكأن الهدوء صار يقضّ مضاجعهم، ويصيبهم بالوحشة والكآبة، وأعتقد أن رأيًا كهذا فيه قدر غير قليل من المبالغة! فمع اعترافنا بتغيّر الأحوال، لكننا نظنّ أنها لن تصل إلى حد شطب الطبيعة من عالم الطفولة لأن في ذلك إلغاء لكثير من حالات الإبداع المكتوب شعرًا ونثرًا، وتضييقًا في المدى الرحب الذي يشكّل بؤرة خصبة يستقي المبدعون صورهم منها.

فهل ستفقد قصة «زكريا تامر» التي سمّاها «الكسلى» قدرتها على الإمتاع، فينفضّ الأطفال عن قراءتها بسبب أن الحياة صارت «محوسبة»؟!.

والقصّة في غاية العذوبة، حيث تهرع العصافير للوقوف على نافذة «مها» وتزقزق لتوقظها، كما اعتادت، لكن البنت الصغيرة لم تنهض هذا الصباح، بل استغرقت في نومها العذب، بينما العصافير تزداد زقزقة وإلحاحًا حتى ترفع الصغيرة رأسها وتخبر العصافير أنها ليست كسلى، وأنها لم تتأخر عن المدرسة! لأن هذا اليوم هو يوم عطلة! فخجلت العصافير وغنّت لها بعذوبة.

ومن هنا فإن المبدع يستطيع ببراعة أن يجسّد رؤية الطفل للعالم بكل طرافتها وهو يحاول إعادة خلق هذا العالم وفق معطيات جديدة تحقق استعادته لتراث طويل من السحر يمكّنه من إضفاء حياة وروح على الجمادات، وإنطاق الحيوانات، ثم خلق روابط جديدة بينها جميعًا، تضفي على الحياة بهجة ومعنى في آن.

وليست البهجة وحدها ما يترك في نفس الطفل أثرًا عظيمًا! فقد أثبتت الدراسات أن الألم الذي يعيشه الأطفال عند قراءتهم للقصص الحزينة، وما يحسّونه من عذاب عندما يعيش أبطال تلك القصص تجارب صعبة، يتحوّل عندهم في كبرهم إلى لطف وسموّ شاعريّ، وكأن المعاناة تطهر أرواحهم من النقائص، مثلما يحدث في أدب الكبار تمامًا، وهكذا فمن خلال الخيالي في الأدب تتكثف وتتفتح الطباع، مما يضيف إلى الخيال المبدع إحدى مهامه العظيمة الأخرى ودائمًا ارتبطت الإشارة إلى الخيال في الدراسات الأدبيّة بصنوه ورفيق دربه الصعبة «الوجدان» وكأنهما نتيجة واحدة للعمليات النفسيّة المعقدة! فكم سمعنا من يقول: إن الخيال المبدع يربّي الإنسان تربية جماليّة تصقل الذوق وتعمّق العاطفة. فكم أحسسنا بالبهجة عندما علمنا أن «حكاية فرخ البط القبيح» رائعة أندرسون ليست مجرّد حادثة ذلك الفرخ المسكين وولادته الغريبة

المفارقات، بل هي في النهاية غربة المبدع المفارق للجماعة المدجّنة المستكينة بما يخلقه من أشياء يصدم بها حالة السكون الراسخة في حياتهم، حتى يكتشف في النهاية أنه ليس فرخ بط أصلاً، بل طائر تمّ رائع..!!.

يقول الناقد يوسف اليوسف: «على قصّة الطفل أن تخاطب خياله قبل ذهنه، وهذا يحقق الابتعاد عن النزعة التلقينية، والاهتمام بالخلب والشاعرية لتغذية خيال الطفل التوّاق إلى عوالم غريبة، فتفجّر طفولته وتثوّر فيه عنصر الدهشة لحاجته إلى اكتشاف أبعاد سماوية في داخله لها نكهة الروح الغضير».

ويجب أن يظلّ نصب أعيننا أن الطفل يتجرّع العالم من حوله بنهم وشراهة، فهو يتلقاه بحواسه كلّها، يتلمّسه، ويشمّه، ويرنو إليه، قبل أن يعيد صياغته من جديد ليعيده طفلاً مثله! ومن هنا كان ذلك القران الدائم بين الطفولة والفن، حيث أن الفنان والطفل هما المسوقان دائمًا بأشد الانفعالات والخيالات تركيزًا وكثافة، ومن هنا كان الالتفات إلى الطفولة لكي نتعلّم منها كثيرًا من المعاني وحالات السلوك غير المدجنة بالأوامر والزواجر! وهذا ما يجعلنا نفهم جيدًا قول «كيركيغارد»: «إنه ليس إنسانًا من لايستطيع التعلّم من طفل!.

وبذلك يصير التعامل مع الطفولة أخذًا وعطاء، فخيال المبدع يقدم للطفولة خلاصة عبقريته حين يستقطر أشياء الحياة والوجود ليقدمها للأطفال نسغًا يسمو بأرواحهم وعقولهم، لكنه سرعان ما يعود إليهم ليغترف من ينابيع براءتهم وعذوبة تعاملهم مع الحياة، معترفًا أن الطفل فنان صغير يفتش عن الجمال ويكتشفه في الأشياء المألوفة حوله وأن «بودلير» محق حينما هتف: «إن العبقرية هي الطفولة التي يستعيدها الإنسان بإرادته» فتصير بحق أيام الطفولة هي ما يتباهى به الإنسان ويفخر ويسعد المبدعون الكبار بأنهم يعيشون كما الأطفال، ونزار قباني مثلاً من هؤلاء حتى أنه جسم المفارقة بهذا الأسلوب الذي يقتبس من تأكيد المدح بما يشبه الذم:

«خطيئتي الكبيرة الكبيرة

انني يا بحرية العينين ياأميرة

أحب كالأطفال

وأكتب الشعر على طريقة الأطفال

فأشهر العشاق ياحبيبتي

كانوا من الأطفال

وأجمل الأشعار ياحبيبتي

ألفها الأطفال».

بقي أن أقول إن الشعراء والكتاب

الذين أبدعوا للأطفال وعوا بنسب متفاوتة كل الحقائق السابقة ولكنهم لم يكونوا سواء في استغلال الخيال وتوظيفه لإنتاج أدب طفلي بالمعنى الحقيقي للكلمة فمنهم من نجح بشكل باهر حينما جاءت الصورة عنده جزءًا مهمًا تندغم بنسغ القصيدة أو القصة لتؤدي هدفها في توضيح الفكرة من جهة ثم لتحقق غايتها الجمالية فتثير الذوق وتعلو به من جهة أخرى وتكتمل الفائدة بإثارة المتلقي الصغير في الاتجاه الذي يريده المبدع.. ففي قصة «الحمار المغني» للأديبة ليلى صايا سالم نقرأ:

«أراد سامر أن يرسم، فأتى بورقة وأقلام ملونة، لم يكن في ذهنه موضوع معين، لذلك حين خطر له الحمار قرر أن يرسمه فورًا. خطَّ دائرة للرأس، ومستطيلاً للجسم، وجعل للقوائم أربع شجرات صغيرة مورقة.

ابتسم الحمار في سره فقد بدا كحديقة صغيرة.

وواضح هنا أن الخيال يتدفق بشكل عفوي قريب جدًا من ذهنية الطفل، وفيه رسم بارع للإطار الذي تجري خلاله أحداث القصة، وحسن استغلال لعناصر من الطبيعة وأهم من هذا وذاك توجيه الحدث نحو طرافة محببة عند الأطفال جميعًا، لأنها تقربهم من عالم اللعب الأثير لديهم، فحينما يرسم سامر أذني الحمار، يصيح: «أرجو ألا تطيلهما فالكل يعيروننا بطول آذاننا. تأمل سامر الحمار، فوجده لايشبه ما رآه في حياته من الحمير.

ولكنه كان حمارًا لطيفًا، له عينان مضيئتان وابتسامة راضية «وأعتقد أنه ما من صفة جاءت مجانية في هذا المقطع من القصة، بل اشتركت جميعًا في تطوير مسارها دون رخاوة أو تبجح.

وعند الشاعر بيان الصفدي تبدو لوحة الشتاء منسوجة بيدي فنان ماهر، فهو لايحشو قصيدته بركام الصور الزائدة، دون أن ينسى استغلال عنصر الطرافة بأسلوب جميل، فكانت هذه الحكاية الشعرية الباهرة:

دقَّ الشتاء الباب
مرَّ على الأبواب
مبتهجًا يطوفْ
يلبس ثوب الصوفْ
وصاح: قد اليت
ياأيها الأطفال
فانتظروا في البيت
في يده وعاءْ
يصب منه الماء
إذ خرج الأطفال
في غاية الفرحْ
قد ضحك الشتاء

أوقف رشّ الماء

ثم ارتدى قوس قزح

وأكاد ألمح الأطفال يبتسمون، وهم يتخيّلون الشتاء الرائع يلوّح لهم مبتعداً، بعد أن غسل الأرض، وملأ قلوب الناس بالفرح وأحلام الخصب والمواسم فحق له أن يحتفل بثوبه الموشّى بطيوف قوس قزح الفاتنة.

وتجربة الشاعر سليمان العيسى الرائدة مكتنزة- بالطبع- بكثير من ملامح الخيال الوضّاء، والتصوير البارع الرشيق، ومعروف أن أشعاره كانت -غالباً- حجر زاوية فيما كُتب للأطفال من شعر على امتداد الوطن العربي، والتجربة غنيّة ومتنوعة، ولكن أكثر القصائد بهاء فيها كانت تلك التي امتطت صهوة الخيال للوصول إلى قلب الطفل بلا أدنى مواربة، مدعماً الصورة بما يليق بها من اختيار النغمة الرقيقة، والجملة البسيطة المؤلفة - غالباً- من مبتدأ وخبر، في بثّ اللون والحركة، فكانت القصيدة ناجحة قلباً وقالباً:

ورقات تطفر في الدرب

والغيمة شقراء الهدب

والريح مواعيد

والزهر عناقيد

ياغيمة يا أم المطر

الأرض اشتاقت فانهمري

وكما هو واضح في النماذج السابقة جميعاً تراوحَ تشكيل الصور بين التشبيهات والاستعارات التي عكست تشخيصاً بصرياً أو سمعياً أو حركياً، وامتازت جميعها بالخفّة والوضوح فاستحق أصحابها الثناء الدائم، لكنّ نماذج أخرى لم يشتغل أصحابها عليها جيداً، فلم يكن لها حظّ من النجاح، وبدت باهتة مفتعلة، لينعكس ذلك كله سلباً على أجواء القصائد، ولنتأكد مرة أخرى أن الخيال في النصّ سلاح ذو حدّين، وأن موهبة الشاعر والكاتب وامتلاكهما للأدوات ببراعة هي وحدها ما ينجيه من أن ينقلب السحر على الساحر.

والنموذج التالي يحاكي الموضوع نفسه، فهو يرصد مشهد الشتاء كما في القصيدتين السابقتين، ومع أن الشاعر هنا يجهد لتوظيف الصورة كي تسبغ على المشهد رونقاً وألقاً، لكنه يخفق غالباً حيث تتباعد دلالاتها في المقطع الواحد مما يجعل عسيراً على ذهن الكبير أن يلمّ بها فما بالك بالصغير؟ تقول القصيدة:

زارنا فصل الشتاء

سهر الليل معي

كان في درس الغناء

نغماً في مسمعي

زارنا فصل المطر

جاءنا في البرتقال

رسم الغيم الثمر

كتب الحقل غلال

وأعتقد أن الارتباك في المقطع الأول ناتج عن الملامح التالية:

نرى فصل الشتاء زائرًا، والجملة مصوغة بضمير جماعة المتكلمين، ثم انتقل الضمير إلى المفرد المتكلم ليصير الشتاء ساهرًا يؤنس وحشة الطفل، وليس ذلك من صفات الشتاء لا المتوقعة ولا الطريفة بل الغريبة، ثم رأيناه نغمًا شجيًا في درس الغناء يطرب سمع الصبي، وهذه صفة أخرى مستهجنة مع بُعد الانتقال بين الإيناس، وهي متعة وجدانية، والإطراب وهي متعة سمعية. ولكن رفة من جناح الإلهام الحقيقي أعادت الشاعر إلى جادة التخيل المرموق حينما رسم المشهد التالي في القصيدة نفسها:

زارنا فصل الشتاء

في قطارات الرعود

ملأ الغاب رياحًا

زرع الأرض وعود

ألبس الوادي ضبابا

ومضى خلف الحدود

وشاعر آخر يتكلم عن ولديه غيداء ورامي بمحبة غامرة لكنه يضمّن قصيدته الخبر التالي:

بنتي غيداء تغار

وتغار كثيراً من رامي

والغيرة حمراء الأظفار

والصورة هنا بادية للعيان لاتحتاج إلى أي تعقيب أو تعليق!

وبعد كلّ هذا، ما أجدرنا، معلمين ومبدعين للأطفال، أن نعنى بالخيال جيدًا وأن نتعامل معه كقدرة تحتل مكان الصدارة دائمًا ما دامت - كما يقول الدكتور الباحث هادي نعمان الهيتي- «تمثل طريقًا لامتصاص الأطفال للثقافة، فالخيال أسلوب لتجسيد عناصر هذه الثقافة فنيًا، حيث الوقائع والأحداث والمفاهيم هي في حد ذاتها ميتة، ولكن الخيال يبعث فيها الحياة، ويمنحها أبعادًا ويصوغها في هياكل، ويلبسها أردية قشيبة، ويظهرها بالشكل الجديد».

ختامًا فإن كلّ ما ورد يمثّل حديثًا ذا شجون لنا جميعًا، وقد وضعنا على كاهلنا حملاً ثقيلاً، أساسه بناء اللبنة الأولى «الطفل» في صرح أمتنا التي ما فتئت الأنياب والمخالب تنوشها، ورصاص أعدائها الكثيرين يرسم كل يوم لوحات وحشية من دم أبنائها، بينما الأطفال وحدهم سموا فوقنا جميعًا وقالوا قولتهم التي سبقت كلّ القصائد والنصوص: أنْ لا انحناء إلا لالتقاط حجر مبارك، نسقط به خوذة جندي لئيم.

المراجـع

١- مقدمة لدراسة الصورة الفنية د. نعيم اليافي دمشق ١٩٨٢

٢- ثقافة الأطفال د. هادي نعمان الهيتي عالم المعرفة الكويت ١٩٨٨

٣- مشكلات الأدب الطفلي سيسليا مير ايل دمشق ١٩٩٧

٤- اميل جان جاك روسو

٥- مجلة المعرفة عدد خاص دمشق ٨٨-١٩٨٩

٦- مجلة الموقف الأدبي عدد خاص دمشق تشرين الأول ١٩٨٨

٧- ابطال وطباع ابنريم كارنفيلوف دمشق ١٩٨٢

٨- شعر الأطفال في سورية محمد قرانيا دمشق ١٩٩٧

٩- قالت الوردة للسنونو زكريا تامر دمشق ١٩٧٧

١٠- الفرح لبلى صايا سالم دمشق ١٩٨٣

١١- الأغاني بيان الصفدي دمشق ١٩٨٣.

١٢- غنوا بأطفال سليمان العيسى بيروت ١٩٨٣

١٣- أغاني الطفولة وفيق خنسة دمشق ١٩٨٦.

❖ ❖ ❖

الاصطلاحية الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر

سعيد شبار *

معروف أن اهتمام الغرب بالفكر الإسلامي، يضرب بجذوره إلى بدايات الاحتكاك والالتقاء الأولى بين الحضارتين: اليونانية الرومانية، والإسلامية، وماتمخض عن ذلك من تأثير وتأثر وما انتج من عقليات عدوانية أو مسالمة.

وبما أن تلك البدايات ما تزال توجه العلاقات بين الحضارتين إلى يومنا هذا، بل وتعتبر أصولاً مرجعية لها، فإنه بات أكيداً التركيز على محطات الالتقاء والتفاعل التاريخية الكبرى بين الحضارتين، والتي يمكن اختزالها في العناصر الأساسية الثلاثة التالية:

(*) سعيد شبار: باحث من القطر المغربي الشقيق، مدرس في كلية الآداب - بني ملال.

١- اختلاف الأصول المرجعية بين الحضارتين:

اختلاف يحدده موقف الديانتين اليهودية والمسيحية [1] - وماتولد عنهما من صهيونية وصليبية - من الإسلام الذي جاء بنسخهما ويهيمن عليهما. اختلاف يحدده كذلك المشروع الحضاري الذي جاء يؤسسه هذا الدين الجديد المرتكز على قيم ثقافية، تربوية، علمية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية..إلخ، تختلف عن مرجعية الغرب الحضارية للقيم المذكورة. المرجعية القائمة أساسًا على المدنية الرومانية التي لا تؤمن بغير القوة، والتي لم تأخذ من النصرانية إلا طلاءها الخارجي.

٢- التجربة التاريخية للاحتكاك القديم والحديث بين الحضارتين:

يمكن إرجاع بداية هذه الصورة إلى الفتوحات الإسلامية حيث «إن الغرب المسيحي قد أصيب بجسده ونفسه خلال القرنين الثامن والعاشر بآخر امتدادات الفتح العربي، هذا العالم المهدد الذي لم يعرف الراحة منذ قرون، لم تصله الموجة الإسلامية إلاّ على هوامشه (...) من هذه التجربة الأصلية للعدوان العربي سيستمد الوعي الغربي القروسطي الأسس الانفعالية لتمثله للإسلام، ذلك التمثيل المجبول أساسًا بالعداوة»[2]. ثم الحروب الصليبية التي - كما يقول محمد أسد[3] - حدثت في أثناء طفولة أوروبا التي كانت لا تزال في طور تشكلها. والشعوب كالأفراد، إذا اعتبرنا المؤثرات العنيفة التي تحدث في أوائل الطفولة تظل مستمرة ظاهرًا وباطنًا مدى الحياة التالية. وتظل تلك المؤثرات محفورة حفرًا عميقًا حتى أنه لايمكن للتجارب العقلية في الدور المتأخر من الحياة والمتسم بالتفكير أكثر من اتسامه بالعاطفة أن تمحوها إلا بصعوبة، ثم يندر أن تزول آثارها تمامًا، وكان هذا شأن الحروب الصليبية. فإنها أحدث أثرًا من أعمق الآثار في نفسية الشعب الأوروبي.. بل ويذهب إلى أن أوروبا لأول مرة في التاريخ أدركت وحدتها في مواجهة العالم الإسلامي، أو أنها بعبارة أخرى «ولدت من روح الحروب الصليبية»[4]. ثم أخيرًا، الاستعمار العسكري والثقافي الغربي الحديث والمعاصر للعالم العربي والإسلامي، الذي كان مدعومًا من طرف المؤسسات التبشيرية والاستشراقية، التي أدركت أهمية نقل الصراع إلى الواجهة الفكرية في البلاد المستعمرة كشرط ضروري لاستكمال مشروع التبعية[5] بعدما أبلت المقاومة (= حركات التحرير الوطنية) البلاء الحسن في صد العدوان العسكري.

٣- الرغبة القوية لدى المجتمع الغربي في تعميم نموذجه الثقافي والحضاري:

يهمنا هذا العنصر أكثر من غيره لارتباطه الوثيق بموضوعنا، إذ هو مجال المصطلحات والمفاهيم، والتي لا خلاف حول ارتباطها بثقافة المجتمع الذي تنتمي إليه، تحكم بمضامينه، وتوجه بمعطياته.

والاصطلاحية الغربية، جزء من هذا الاطراد بقيت وفية لتقاليد عصر النهضة، وفلسفة الأنوار، ومرحلة ما بعد الثورات الصناعية. وباختصار بقيت وفية للمجتمع

المدني العلماني الذي قام على أنقاض المجتمع التقليدي الكلاسيكي الكنسي اللاهوتي. وحرص الغرب على تعميم مصطلحاته بمضامينها الغربية، هو سعي منه إلى تعميم تلك المضامين، وإفشاء نموذجه الثقافي على أوسع نطاق لاستدامة تبعية البلدان المرادة له.

آراء حول عملية اقتباس المصطلحات والمفاهيم:

نجد في الفكر العربي المعاصر مواقف متعددة ومتباينة أحيانًا حول التعامل مع المصطلحات والمفاهيم المقتبسة من الغرب.

حسب علي أومليل، إن الاقتباس قائم منذ أن خضعت البلاد الإسلامية إلى التدخل الأجنبي وأدمجت في شبكة علاقات خارجية، لكنه اقتباس تغيب عنه الأصول والمقاصد»[6]، ذلك أن «كل مفهوم صياغة نظرية لها مقصد. وهذا المقصد هو الذي يعطي الدلالة الحقيقة للمفهوم، إن المفهوم إذن لا يكتسب معنى لذاته بل بحسب ما يقصد إليه»[7]. فمسألة المصطلح هنا «لا تتعلق بمشكل قاموسي، أي مشكل مرادفة كلمة لأخرى، بل بموضوع اللفظ ذاته، أي هل يمكن خارج حقل ثقافي تاريخي معين الحصول على تكافؤ دلالي؟»[8].

ومن خلال دراسته المقارنة لمفهوم «التسامح» (Tolérance) في الاستعمالين الغربي والإسلامي، استخلص أن «التسامح» الغربي كان وليد حروب القرن ١٦ الدينية في أوروبا، وأن استعماله أدى في نهاية المطاف إلى التسليم بحق الاختلاف في الاعتقاد والرأي وإقرار حريتهما، وأنه مع التدخل الأوروبي في البلاد الإسلامية استعمل هذا المبدأ لمقاصد أخرى. فباسمه سعت القوى الأوروبية في القرن ١٩ إلى تفكيك الدولة العثمانية وإلى أن تنزع منها الحماية على الأقليات غير الإسلامية. لهذا نجد مصلحًا كالأفغاني يقف ضد مفهوم «التسامح» ويدافع عن نقيضه أي «التعصب»، لا كمبدأين في ذاتهما بل بحسب دلالتهما وما يقصدان إليه، ليحكم عليهما من موقعه كمصلح مسلم.

فامتداح «التسامح» ونبذ «التعصب» هما في رأيه دعوة تخفي قصدًا معينًا هو النيل من وحدة الأمة، مصدر قوة المسلمين..[9].

وقريبًا من هذا الموقف يذهب الدكتور الجابري وفي شيء من الجرأة إلى أنه «عندما تظهر نظرية في ميدان ما لتفسير جملة من ظواهره، انطلاقًا من فحص دقيق لقوانين تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تمامًا قصد تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية مفيدة للفهم والمعرفة في الميدان الأول، ميدانها، تتحول عندما توظف في ميدان آخر مختلف إلى «عوائق إبستمولوجية»[10] فـ «المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي وعوامل أو «قوانين» تطوره، تصبح عوائق إبستمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبق على مجتمع آخر يختلف في تركيبه ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي. يصدق هذا على مفاهيم المادية التاريخية «الرسمية» كما يصدق على تصورات علم الاجتماع الغربي:

أي الذي يستقي مقولاته ومفاهيمه من المجتمعات الغربية المعاصرة..»[١١]. ولعل جرأة الجابري تتجلى في كونه وظف في دراسته للعقل السياسي العربي صنفين من المفاهيم، صنف استعاره من الفكر العلمي والاجتماعي والسياسي المعاصر، وصنف استمده من التراث العربي الإسلامي. «والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن (يقول د. الجابري) أول من يدرك «الأخطار» التي تنطوي عليها، ولذلك حرصنا.. على بيئة الأولى مع موضوعنا، فلم نتقيد حرفيًا بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع دون تشويه للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانبًا أساسيًا من خصوصيته..»[١٢].

واستعار بناء على هذا النهج مفاهيم من الدراسات النفسية والاجتماعية الغربية، كمفهوم «اللاشعور السياسي» من دوبري، ومفهوم «اللا شعور الجمعي» من يونغ، و«المخيال الاجتماعي» من بيبصر أنصار، و«المجال السياسي» من برتراند بادي.. إلخ. ولا شك أن التحكم بالمصطلح أو المفهوم المنقول، وتوجيهه بدل التوجه به في دراسة القضايا المحلية، هو نوع من التعامل الإيجابي مع ثقافة الآخر.

تطرح إشكالية المصطلح والمفهوم بحدة أكبر في مجال التعريب. ولتأكيد خصوصية المصطلح الحضارية، وارتباط اللغة بالواقع يقرر د. العروي بدءًا أن «اللغة هي مرآة تنعكس فيها أحوال الثقافة والحضارة»[١٣]، وأن «قضايا اللغة لا تنفصل عن القضايا المجتمعية في كل الأحوال»[١٤]. ثم يذكر وجهين متعلقين بمشكل التعريب.

١- الوجه الأول: كون لسان أجنبي يحل محل اللسان الأصلي في دور الوسيط بين اللغات الاصطلاحية التي تستعملها الفئات المختلفة في المجتمع. وهذه «ظاهرة اجتماعية تنشأ عن القهر والاحتلال الأجنبي، حيث يصبح اللسان الدخيل عنوان التقدم والعلم والأناقة، واللسان الأصلي سمة كل ما هو بلدي متخلف.

فترى الموظف يخاطب الزبون بلسان الأجنبي ليظهر نفوذه، والأم تخاطب ابنها باللسان نفسه للإعلان عن انتمائها إلى طبقة راقية، والطالب يقتحم الكلمات الأجنبية ليثبت ثقافته العصرية، إلى آخر المظاهر المؤسفة المضحكة التي نلاحظها اليوم في المغرب العربي وفي بعض الأوساط المشرقية»[١٥].

بهذا تصبح الدعوة إلى التعريب في هذا المجال، ذات مغزى سياسي وثقافي واضح «إنها دعوة إلى الوحدة الوطنية ومحاولة لإيقاف تيار خطير يحول التقسيم الاجتماعي إلى تقسيم لغوي وثقافي، فالتناقض الذي كان موجودًا أيام الاستعمار بين الجالية الأجنبية والشعب المستعمر، يتحول إلى تناقض بين النخبة الحاكمة ذات النفوذ الاقتصادي، وباقي الطبقات المحكومة والمحرومة، وفي هذا الوضع ما فيه من تبعية اقتصادية وسياسية للمجتمعات الرأسمالية»[١٦] وتصدق هذه الظاهرة على اللسان العربي كما على باقي

الألسن الأخرى. فاللسان الفرنسي المهدد باجتياحه للسان العربي، مهدد هو نفسه باجتياح لسان آخر. فقد «انتبه الفرنسيون يومًا ليجدوا أن علومًا بكاملها تدرس في معاهد حرة باللسان الإنجليزي، وأن المتخصصين بالإعلاميات مثلاً يستعملون لغة مليئة بالمصطلحات الأمريكية، ومتأثرة في تراكيبها بالأنماط الأنجلو ساكسونية، إلى حد أنها لم تعد تخضع لقوانين النمو الفرنسي المعهود. وأنت تقرأ الآن في صحفهم مقالات تشبه كثيرًا ما نكتبه عن التعريب، بل تعدت القضية ميدان الاختصاص إلى الميدان الاجتماعي العام، حيث بدأ قسم من الطبقة الوسطى يتأثر في لسانه بالتراكيب والمفردات الأمريكية ويبتعد عن اللسان المتداول»[١٧].

٢- الوجه الثاني: «كون هذا اللسان الأصلي، الذي ضبطت قواعد توليد مفرداته وتركيبها في جمل مفيدة وتغيير معانيها، منقطعًا عن اللغات التي تكون بدورها قد توقفت عن النمو بسبب جمود المجتمع»[١٨]. وهذا الوجه مرتبط أساسًا بالمستوى الحضاري، فـ«اللسان القومي يزدهر أو يضمحل، بحسب تجدد اللغات الاصطلاحية وتعدد الرموز العلمية»[١٩]. وفي رده على الطرح القائل بقبول الازدواجية اللغوية المفضية إلى التطور التلقائي، كما يحدث في الهند التي أحرزت قدرًا لا بأس به من العلم والتكنولوجيا. وبدعوى أن طرح قضية التعريب لا تعدو أن تكون سوى تعلق عاطفي بتراث عقيم، وسوى مصلحة فئة قليلة من الفقهاء والأدباء والنحاة الذين لا يتقنون شيئًا غير اللسان القديم.. يجيب العروي بأن هذا الاعتراض مبني على مغالطة، وهي افتراض شيء لا وجود له في الواقع، أي إحراز العلم والتقنية بلغة مغايرة في المجتمع العربي. يبدو الطرح متناقضًا عند تسليم العروي بإمكان ذلك، وقبوله الاعتراضي لو وجد «تنافس بالفعل في الوطن العربي بين مشروع التعريب ومشروع مضاد يستهدف تطورًا ثقافيًّا بلسان متطور غير عربي، وبين ماركز عليه من ارتباط اللغة بمحيطها الحضاري، الاجتماعي والثقافي، بل وجعله قضية التعريب شرطًا لقضية التوحيد. فيمكن للغة الثانية أن توجد، لكن في طي اللغة الأم تستلهمها وتستفيد منها بشروطها، وليس ككائن يحيى إلى جنبها يزاحمها ويهددها باستمرار. فلغة الغرب مهما تواضعت، تبقى لغة المعطيات التاريخية الغربية القديمة والحديثة يحدوها الأمل دائمًا نحو السيادة والهيمنة.

نماذج من الاصطلاحية الغربية في الفكر الإسلامي المعاصر:

نأخذ على سبيل المثال عينة من المصطلحات والمفاهيم التي نقلت بحمولتها الغربية، واستعملت في المجال الثقافي العربي والإسلامي، دون مراعاة للخصوصية التاريخية والحضارية لهذا المجتمع.

❖ **مصطلح «العقلنة» (Rationalisation):**
والذي أصبح يعبر عن اتجاه عريض في الفكر الفلسفي الغربي، بلغ أوجه مع المفكر الفرنسي ديكارت (١٥٩١ - ١٦٥٠) وتبلور

مع اتباعه خاصة «سبينوزا». والاتجاه العقلي في الغرب كان إحدى نتائج الحركات الفكرية التحررية التي انعتقت من ربقة السلطان الكنسي. وإذا تجنب ديكارت استعمال منهجه الشكي في مجال اللاهوت والسياسة، رغبة منه أو مداراة لرجال الحكم والدين، فإن تلميذه سبينوزا قد ذهب أشواطًا بعيدة في توظيف هذا المنهج في المجالين المذكورين، كما هو معروف في مؤلفه «رسالة في اللاهوت والسياسة». توصل من خلاله إلى إثبات جملة من التناقضات والأخطاء التاريخية في الكتاب المقدس فنال بذلك الطرد واللعن من رؤساء المجلس الإكليركي في قرار صدر عن يهود أمستردام في ٢٧ يوليو ١٦٥٦. فأصبحت «العقلنة» التي طالت باقي القطاعات الفكرية الأخرى التربوية والاجتماعية والنفسية وغيرها، والتي أسهمت جميعها في خلق «الاتجاه العقلاني»، تعني رفض كل التفسيرات الغيبية الدينية، أو الشعورية العاطفية، واعتبار العقل المصدر الوحيد للمعرفة. وهذا ما تنص عليه تقريبًا كل المعاجم اللغوية بل والموسوعات المعرفة للمصطلح ودلالته.

فـ «الاتجاه العقلاني» في معجم العلوم الاجتماعية: «مذهب يقول بسلطان العقل وحده.. فلا يفسح المجال للظواهر الوجدانية اللا إرادية في الأعمال الذهنية، ويرفض الحقيقة النقلية التي لا يقرها العقل»، وهو «وصف للنظريات والاتجاهات الفلسفية التي تجعل العقل المصدر الوحيد لكل ضروب المعرفة الإنسانية..

فالإنسان لا يحصل على المعرفة من الخارج، بل من عقله هو.. وأحكام العقل مطلقة، فوق شروط الزمان والمكان، وضرورية وكلية، وعامة مشتركة بين جميع الناس»[٢٠]. وفي الموسوعة العالمية: «يتعلق الأمر (أي الاتجاه العقلي) بسلوك أو منهج مقابل لكل التحركات اللا مفكر فيها، الصادرة عن الإحساس القلبي أو الشعوري»[٢١]. فأصبح العقل في الحضارة الغربية في مرحلة ما بعد الكنيسة هو «المكون» (Raison Constituante) - بتعبير لالاند - للمعرفة الغربية، ومصدرها المقدس، وهو في نفس الوقت «مكون» (Raison Canstituée)!.

وإذا كان الغرب في هذه المرحلة، يسعى إلى المزيد من «العقلنة» للحصول على المزيد من الحرية، فإنه أفرز بالمقابل تيارا ناقدًا لهذا التوجه يستشعر خطورة ما سيؤول إليه المجتمع. فنجد فيبر مثلا يعرف «العقلنة» بأنها: «تحويل العالم إلى حالة المصنع.. وأن عملية (العقلنة) الترشيد، ستؤدي لا إلى مزيد من الحرية للإنسان، وإنما إلى القفص الحديدي وإلى أزمة المعنى، ويرى كثير من دارسي المجتمعات المتقدمة الحديثة أن كثيرًا من نبوءات فيبر قد تحققت، وأن ظهور نظم شمولية.. مثل النظام النازي هو تعبير متطرف عن عملية (العقلنة) الترشيد»[٢٢].

في المعرفة الإسلامية، ليس هناك تناقض بين العقل والوجدان، ولا بين العقل والنقل، فكل واحد له حيزه الخاص المكمل للآخر والمنسجم معه في صياغة تلك المعرفة. فالشرع يعتبر العقل، ويجعله مناطاً لتكاليفه، ويحركه دائمًا نحو الفعل

والإبداع. ولهذا نجد مادة (عقل) في القرآن الكريم دائما تستخدم بصيغة الفعل «نعقل»، «يعقلون».. وأحيانًا أخرى ترد بمرادفات لها كالتفكر، والنظر والتدبر وغيرها. والعقل السليم، أو الصريح، بتعبير ابن تيمية، يستنير بمعطيات الشرع والوحي عمومًا ويستلهمها في حركته الزمانية والمكانية. فهذا الانسجام الداخلي بين مكونات المعرفة الإسلامية هو الحلقة المفقودة الغربية التي عانت من تطرفين: تطرف الكنيسة، وتطرف العقلانية.

والذين تبنوا هذا الاتجاه في فكرنا المعاصر بمضامينه المذكورة ودعوا إليه، إنما قصدوا في الواقع، إحلال تجربة الغرب في مجتمعهم، مع فقدانهم المبرر طبعًا كما يقول مالك بن نبي.

❖ **مصطلح العلمانية**

(Unreligious Laicité,) أي «اللا دينية».

لا نحتاج هنا إلى تكرار ما هو معروف عن صراع الكنيسة مع رجالات العلم والتحرر الفكري، والذي أفرز خيار العلمانية كتوجه حر ومستقل. وإنما نود الإشارة إلى الاضطراب الحاصل في التعامل مع هذا المصطلح في محاولة نقله من مجاله الدلالي الغربي إلى مجال دلالي آخر، حيث ينسب أحيانًا إلى العلم، وأحيانًا إلى العالم، وأحيانًا أخرى يترجم عن Sécularité) الفرنسية، أو «Secularity» الإنجليزية. بل وظهر اتجاه ينقب عن الجذور العلمانية في التاريخ الإسلامي، و «يؤصل» لمشروعيتها، على غرار ما فعل علي عبد الرزاق في «أصول الحكم» وسعيد العشماوي في «الإسلام السياسي» وغيرهما. واضطراب هذه التبريرات يجد تفسيره في الظروف الموضوعية المتباينة في المجتمعين. كما أن الرد إلى الأصول المرجعية يعمق هوة هذا التباين، لتباعد الأسس التي يقيم عليها الإسلام كدين تصوره للعقيدة، والعلم، وحركة الفكر، والأخلاق، والمال، وتنظيم المجتمع.. وبين الأسس التي تقيم عليها الكنيسة تصورها لتلك الأمور. فدائرة المعارف البريطانية تعرف العلمانية على أنها «حركة اجتماعية، تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالدنيا وحدها، ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر. وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت العلمانية تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية (...) وظل هذا الاتجاه إلى العلمانية يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادة للدين، ومضادة للمسيحية». وهو تعريف يبدو كافيًا لتبيان دلالة مصطلح «العلمانية» في مجاله الثقافي الغربي.

❖ **مصطلح «الصراع الطبقي»** المستعمل غالبًا في التحليل المادي التاريخي والجدلي. والمراد به في الفكر الغربي، استهداف طرف (طبقة) إلغاء طرف آخر، يشكل الأطروحة النقيض، لينفرد بالثروة والسلطة في مجتمع لا طبقي، وهكذا يقوم

المجتمع على مبدأ الصراع بين الطبقات. وكان هذا وضع المجتمع الغربي الذي استخلص منه كارل ماركس نظريته في الصراع الطبقي.

لكن توظيف هذا المصطلح في الفكر الإسلامي وتاريخه يفضي إلى نتائج غير واقعية ولا تاريخية، ذلك أن «الإسلام في اعترافه بالفئات الاجتماعية المختلفة، أسس هذا التمايز الاجتماعي على الأسباب والعوامل المشروعة التي تحول بينه وبين بلوغ درجة «الاستغناء» الذي يؤدي إلى الاستبداد. فتكون العلاقة بذلك محكومة بالعدل، أي «التوازن الاجتماعي» وليس «المساواة»، علاقة التساند والتآزر والارتفاق، كحال أعضاء الجسم الواحد. وليس سبيل هذا «الصراع الطبقي» بالمفهوم الغربي، وإنما «الدفع أو التدافع الاجتماعي»، والدفع الذي هو مصطلح قرآني معناه: تحريك لمواقع الأطراف المختلفة من درجة إلى أخرى، نحو تصحيح العلاقة أو نحو مزيد من الكسب الإيجابي، كما ورد في قوله تعالى (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم)[٢٣]، فالهدف من الدفع هنا ليس «صرع» العدو وافناءه، وإنما تحريك موقعه من درجة «العداوة» إلى درجة «الولي الحميم». فقانون الحركة الاجتماعية في الإسلام، هو «الدفع الاجتماعي» وليس «الصراع الطبقي»، و (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)[٢٤]. (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله)[٢٥] [٢٦]».

❖ مصطلح الأصولية (Fondamentalisme)؛ تشير المعاجم اللغوية الغربية إلى أن كلمة «أصولية» حديثة الظهور جداً في البيئة الغربية كمصطلح. أما من حيث مفهومها ودلالتها فقد كانت مقترنة بجهاز الكنيسة، كاثوليكية كانت أم بروتستانتية. إذا كان أول «أصولي» بمعنى: «يتعصب لأصوله».. هو رجل الدين الغربي، ثم عمم هذا المصطلح محملاً بمفهومه ذلك، ليشمل سائر المجالات الفكرية والثقافية الأخرى، لتصبح الأصولية ظاهرة عامة في المؤسسات الغربية التي تنحو إلى فرض هيمنتها وسيطرتها ونموذجها الثقافي. وهذا ما جعل المفكر روجيه غارودي يتحدث عن أصوليات متعددة لا عن أصولية واحدة، كحديثه عن الأصولية العلموية، والأصولية السطالينية والأصولية الفاتيكانية.. الخ[٢٧] فمصطلح الأصولية في «موسوعة العلوم الاجتماعية» : «يعني في بيئته الأصلية، فرقة من البروتستنت تؤمن بالعصمة الحرفية لكل كلمة في «الكتاب المقدس»، ويدعي أفرادها التلقي المباشر عن الله، ويعادون العقل والتفكير العلمي، ويميلون إلى استخدام القوة والعنف لفرض هذه المعتقدات الفاسدة»[٢٨]. نفس التعريف المعطى للأصولية نجده في مصطلح آخر مماثل وهو «التمامية» (Integrisme) الذي يعرفه المعجم الكبير للغة الفرنسية بأنه «حزب إسباني ظهر في نهاية القرن ١٩، وأراد إخضاع الحياة العامة والخاصة للمواطنين، في كليتها للمثال الكاتوليكي، وكذا جعل الدولة تابعة للكنيسة»[٢٩]. ومادة (أصلَ) التي اشتق منها مصطلح أصولية ليست

غريبة عن حقل اللغة العربية، بل أصيلة فيه، ولها عدة دلالات ومعان، ولا نكاد نعثر على معنى واحد منها يحمل نفس المضمون المقابل له في الفكر الغربي. فاستعمالات القرآن الكريم والسنة النبوية و «لسان العرب» لاتكاد تخرج عن معاني هذه التعريفات: الأصل: أسفل كل شيء وجمعه أصول، والأصيل بمعنى العشي، تجمع عن أصل وآصال، وأصلان، والأصيل أيضًا بمعنى الثابت، ومنها كذلك: استأصل الشيء إذا قلعه من أصله.. إلخ[٣٠]. كما أن الأصولي في المجال الثقافي العربي الإسلامي، هو العالم المشتغل بوضع المناهج والضوابط واستخراج القواعد الكلية عن طريق استقراء الأدلة المختلفة، حيث يضع ثمرة جهوده للفقيه كي يوظفها لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. والدلالة التاريخية للحركة الأصولية في نفس المجال هي النشاط العلمي والمنهجي الذي عرفه الفكر الإسلامي في أواخر القرن ٢ هـ وأوائل القرن ٣ هـ وما بعده، والأصوليون، هم العلماء المهتمون والمشتغلون بهذا الفن.

لكن تكاد تغيب هذه المضامين الحقيقية عن التداول العام، وتنحصر في البحث العلمي والأكاديمي، في الوقت الذي تعوض فيه في المخيال الجماعي بالمضامين السلبية التي نشأت في المجتمع الغربي تحت التوجيه القوي لسلطة ومركزية الوسائل الإعلامية والدعائية لهذا المجتمع.

خاتمة:

أخيرًا، الاستقلال المصطلحي الذي تروم هذه الورقة مقاربته لا يعني بالضرورة انغلاقًا على الذات كما قد يتصوره البعض، وإنما يعني انفتاحًا حقيقيًا على الآخر، بدلاً من الخضوع له تمامًا، أو رفضه تمامًا، «فالانفتاح الحقيقي هو عملية تفاعل مع الآخر نأخذ منه ونعطيه ونبدع من خلال معجمنا لا من خلال معجمه». فليس المقصود هنا حذف هذه المصطلحات من التداول في اللسان العربي، بل المراد التنبيه على ضرورة التعامل الواعي العالم معها بالشكل الذي لا تحجب عنا فيه رؤية واقعنا المحلي حضارة وهوية وانتماء.

وجب من كل هذا تأسيس مرجعية عربية إسلامية موصولة بهوية الأمة الحضارية تجد فيها المصطلحات والمفاهيم السائدة في مختلف المجالات أصولاً نظرية فلسفية، وأخرى نموذجية تطبيقية.. وتجاوز مرحلة النظر إلى هذه المصطلحات والمفاهيم من خلال المرجعية الغربية التي تحددت معالمها في ضوء الصراع مع الكنيسة وسيادة فلسفة الأنوار والعقلانية والمادية.

الهوامش

(١) - ممثلتان في معتنقيهما..

(٢) - هشام جعيط أوروبا والإسلام ص:١١ - دار الحقيقة. ١٩١٠/١٦.

(٣) - هذا اسمه بعد إسلامه، وكان اسمه قبل ذلك: ليوبولد فايس، كان صحفيًا يهوديًا نمساويًا، أسلم في مستهل الثلاثينات.

(٤) - محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق ص ٥٥-٥٦. ترجمة د. عمر فروخ دار العلم للملايين ١٩٨٧.

(٥) - راجع استراتيجية الغرب في توجيه واحتواء هذا الصراع كتاب الصراع الفكري في البلاد المستعمرة لمالك بن نبي.

(٦) - علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. ص٨٢. دار التنوير. ط١/١٩٨٥.

(٧) - نفس المرجع ص٣٤.

(٨) - نفس المرجع.

(٩) - نفس المرجع ص١١٠.

(١٠) - نفس المرجع. انظر الصفحات: ١٠٩ - ١٢٠.

(١١) - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته ص١٨ المركز الثقافي العربي ط١/١٩٨٠.

(١٢) - نفس المرجع ص٦.

(١٣) - عبد الله العروي ثقافتنا في ضوء التاريخ ص ٢٠٩. دار التنوير. ط١/ ١٩٨٣.

(١٤) - نفس المرجع ص: ٢١٦.

(١٥) - نفس المرجع ص: ٢١٤.

(١٦) - نفس المرجع ص: ٢١٤-٢١٥.

(١٧) - نفسه ص: ٢١٥.

(١٨) - نفسه ص: ٢١٤.

(١٩) - نفسه ص: ٢١٦.

(٢٠) - معجم العلوم الاجتماعية مادة (مذهب عقلي) وضع مجمع اللغة العربية واليونسكو ومركز تبادل القيم الثقافية - وانظر كذلك القاموس الفلسفي نفس المادة نقلا عن د. محمد عمارة الخصوصية الحضارية للمصطلحات، مجلة منبر الشرق ع٢ س١. ذو القعدة ١٤١٢ / يونيو حزيران ١٩٩٢ - ص٨٩، مجلة فكرية شهرية متخصصة يصدرها المركز الإسلامي للدراسات.

(٢١) - الموسوعة العالمية.

(٢٢) - انظر عبد الوهاب المسيري هاتان تفاحتان حـوراوان دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول مجلة منبر الشرق (مرجع سابق) ص: ١٠٤.

(٢٣) - فصلت الآية: ٣٤.

(٢٤) - البقرة الآية ٢٥١.

(٢٥) - الحج الآية ٤٠.

(٢٦) - محمد عمارة مجلة منبر الشرق (مرجع سابق) ص ٨٧ - ٨٨.

(٢٧) - انظر كتابه: الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها.

(٢٨) - انظر: (Fundalism) - Encyclopoedia of social sciences

فقط عن: ريتشارد هريبر دكمجيان الأصولية في العالم العربي ص١٢ ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد دار الوفاء ط٣ ١٤١٢/١٩٩٢.

مقامات الحريري: دراما كلامية وصناعة أدبية

عفاف يحيى الشب(*)

اليوم.. ونحن على أبواب الألفية الثالثة التي تغذ السير بخطا كبيرة وإيقاعات سريعة نحو فضاءات جديدة.. ضبابية أهدافها.. مرهبة ومذهلة تطوراتها.. عديدة معطياتها المادية ونتاجاتها.. مما يبرز وعن استحقاق وجدارة أهمية الماضي... فتحلو بأعيننا الأيام الخوالي منه.. وتهفو نفوسنا إلى ما فيه من أصالةٍ ودفء ووجدان.. بل وإلى أنْ نسرح بين حناياه نملأ صدورنا الملوثة بسموم الحاضر ببعضٍ من عقباته المعطرة الزكية التي سرتْ على امتدادات واسعةٍ من المكان والزمان.. وحين نتأجج شوقًا تحت عباءات الحنين والحاجة إليه نتسارع إلى الوقوف على أسوار هذا الماضي وبعيداً

(*) عفاف يحيى الشب صحفية محررة، تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

عن حمّى الصراعات والتعديات نتأمل حدائقه وجناته وما فيها من أزاهير قزحية الألوان.. شهية العطاءات وشحت دروبنا (زمنًا) ببريق أخاذ قوامه ما سكن نفوس القدماء من همم عالية.. وما اشتملهم من ميل للبحث والدراسة وغايتهم نصرة الإنسان وإعلاء شأنه والسير نحو آفاق الخير والمحبة.. الأمان والسلام.. فتراهم وقد تفوقوا في ميادين الطب والفلك.. الفلسفة والفقه وغير ذلك من العلوم العقلية حتى مهدوا للأجيال القادمة الطرق الوعرة وفتحوا لهم المسالك المستعصية.. بينما رفعوا أيضًا ومنذ أزمان غارقة في القدم راياتهم المتألقة في ساحات الفنون الجميلة من نقش وزخرفة ورسم وبناء.. عقدوها ومضات إبداع خارقة بمفردات عديدة في غاية الاتقان والجودة سطعت زاهية، وما تزال، على الجدران والأبواب.. وفي تيجان الأعمدة والردهات.. وفي كل مكان حطت به رحالهم ووصلت إليه أقدامهم..

... لكن انجازاتهم الرائعة وعطاءاتهم الخلاّقة البديعة كانت في حقول الكلمة التي امتلكوا ناصيتها.. برعوا في صناعتها.. أجادوا وأتقنوا وسائل تصديرها إلى عقولنا وأرواحنا ما بين شعر أو نثر حتى طاعت لهم المعلقات المذهبة والقصائد الطويلة، وكذا الرسائل الجليلة والمقامات الشهيرة.. ولمَ لا يكون لهم ذلك وهم أصحاب استعداد فطري وملكة خارقة للشعر وما تفرع عنه من فنون أدبية وإعجازات.. هذا الشعر الذي ترسخ وأشاد ممالكه العملاقة في أعماقهم بسبب طبيعة بلادهم الواسعة وما فيها من امتدادات صحراوية شاسعة تتناغم على صفحاتها الرملية (تباعًا) لوحات طبيعية فاتنة تنفو متماوجة تحت ظلال القمر المضيء في تجليات لياليه البدرية الساطعة حينًا.. وتشرق زاهية حينًا وبراقة بالشمس الذهبية التي تفترش سماواتهم التي ما حجبتها عنهم سقوف شامخة ولا أبنية شاهقة.. فراحت تداعب البوادي والوديان وما ينهض فيها منْ تلال وجبال، وهم بينها كالضوء.. كالهواء، أحرار غير مقيدين ولا مكبلين.. يمتطون ظهور إبلهم التي اتخذوها مساكن لهم ينتقلون وإياها من مكان إلى آخر.. مما ساهم في إذكاء نار شعلتهم الأدبية المتوهجة داخلهم وفي انتشارها بأشكال شتى وصور عدة على الدروب الإنسانية لتعطينا، في النهاية، قطافًا شهيًا من نتاجات لهم عالية الجودة.. جميلة الصيغة.. متينة الصنعة عظيمة الفائدة..

وإحدى أشهر نتاجاتهم الأدبية كانت (المقامات) التي سبقت عصرنا الحالي وقدمت لنا (فنًا دراميًا) متفوقًا منذ أزمان قديمة.. حين توهجت الحضارة في ديارهم وعم الرَّخاء وساد الترف وتبدلت الأحوال من حال إلى حال.. فمال الجميع إلى

التأنق في اللباس والمظهر والتفنن في الطعام والمآكل وفي اختيار النفائس من الأثاث، وكان هذا بعد أنْ توسعت الدولة العربية وعظم شأنها...، وانتهى إلى ذلك أيضًا أصحاب المواهب والقرائح مِنْ رجالات هذه الفترة الذين راحوا يبحثون عن الجميل المتأنق من الكلام الذي يكثر فيه التنميق والتزويق وتتعدد بين ثناياه وطياته عبارات غنية بالسجع والجناس البديع وهي مخصبة بالخيال الواسع العريض.. حتى أصبح نثرهم أقرب إلى الشعر المنثور لا يعوزه إلاّ الوزن ليصير شعرًا منظومًا... ولم يقف الأمر عند هذا بل تعداه عند من عشقوا الكتابة النثرية إلى ترصيع كتاباتهم بالأشعار لتزداد طلاوة وبهاء ولتصبح أكثر لطافة وأشد فصاحة كقول الهمذاني في إحدى رسائله إلى (الخوارزمي)...«...أنا لقرب دار الأستاذ... كما طرب النشوان مالتْ به الخمر...، ومن الارتياح للقائه.. كما انتفض العصفور بلله القطر...، ومن الامتزاج بولائه... كما التقت الصهباء والبارد العذب...، ومن الابتهاج بمزاره.. كما اهتز تحت البارح الغصن الرطب..»...

..ومن ذلك أيضًا قول أبي بكر الخوارزمي في كتابه إلى نائب الوزير ابن عباد... «كتبتُ إلى الأستاذ معاتبًا مرة.. ومستعتبًا مرة...، فما وجدتُ للعتاب أعتابًا.. ولا قرأتُ من الكتاب جوابًا،.. وليت شعري ما الذي منعه عن صلة لا تضره وتنفعني.. وعن تواضعٍ لا يضعه ويرفعني..».

ومن اللطيف والممتع أنَّ الكتابة النثرية تلونت وأبدعت إلى حد أنَّها احتضنت في بعض الأحيان الكثير من الأمثال المعروفة والنكت الأدبية المألوفة فتراها وقد أدخلتْ بين سطور المراسلات التي سطع نجمها واشتهر الكثيرون بها عبارات دمثة.. خفيفة الظل منها ما جاء في رسالة الوزير الخاقاني إلى عامل له.. والذي كان من محبي السجع والبديع من الكلام فقال: «... الزم وفقك الله المنهاج...، واحذر عواقب الاعوجاج واحملْ ما أمكن من الدجاج... انْ شاء الله..»... فحمل له العامل الدجاج الكثير على سبيل الهدية وهو يقول: «.. هذا دجاج وفرته بركة السجع..». فأمر الوزير أنْ يُباع ويورد ثمنه في الحسابات.. فأورد فعلاً، لكنه أورد منسوبًا إلى الفقرة التالية.. من ثمن دجاج السجع..

... وهكذا كانت ولادة المنشئين المترسلين في فن الكتابة والكلام ولقد استحوذت هذه الصناعة الجديدة المتطورة على اهتمام طائفة من الوزراء والحكام وكبار رجالات الدولة حتى أصبحوا من أبرز كتَّابها ومن أقوى أركان نهضتها.. منهم على سبيل المثال: ابن العميد... أبو بكر الخوارزمي... الصاحب بن عبادك أبو إسحاق الصابي..

الثعالبي... وبديع الزمان الهمذاني... وبه تربط المقامات وإليه يرجع الفضل في اثرائها بل وجعلها علمًا......

وبديع الزمان الهمذاني هو أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى بن سعيد الهمذاني.. كان شاعرًا وباحثًا لغويًا... اشتهر بقوة الذاكرة وسرعة الحفظ والمحافظة على ما سمع.. وقد ذُكر عنه أنَّه كان يسمع قصيدة من خمسين بيتًا.. فيحفظها كلها... لا يغير حرفًا بها ولا يخل بمعنى لها... وينظر في أربعة أو خمسة أوراق من كتاب لم يعرفه قط.. نظرة واحدة.. فيتلو ما جاء فيها عن ظهر قلب.... وشهرة الهمذاني تعود إلى ما أودع مقاماته من فنون اللغة ودرر الأدب وبديع الأشعار النادرة وحكمة الأمثال الواعظة.. والمقامات هذه فن راقٍ ترقى إلى إبداعات (الدراما)... وهي عبارة عن حكايات موضوعة تُقال في مقامات معينة.. قد تُروى وتُذكر على لسان رجل خيالي غير موجود في الحقيقة والواقع.. ومن المعروف أنّ بديع الزمان الهمذاني اقتبس فن المقامات وأبدع في تنسيقها عن أستاذه (ابن فارس) اللغوي... وعنه أخذها أبي محمد القاسم الحريري صاحب المقامات الشهيرة.. وهو واحد من كبار الأدباء والكتاب الذين عشقوا النثر المسجوع لما له من تأثير يحرك النفس ويفيض بالمشاعر ويجعل المرء مشدودًا لسماع عباراته المتجانسة، مأخوذًا بسحر ألفاظه المتناغمة.. ولقد اشتهر الحريري من خلال مقاماته بسعة اطلاعه وغزارة مفرداته وجمال كلماته حتى أنَّ نيكلسون قال فيه: «... إنَّ الحريري دون بديع الزمان من حيث الابتكار والإبداع.. على حين إنَّ الحريري أغزر مادة وأكثر وأشد تعمقًا في اللغة» مما جعل لمقاماته منزلة خاصة.. وحكاية مقامات الحريري تبدأ من أحد المساجد حين كان جالسًا فيه وقد دخل هذا المسجد شيخ رقيق الحال.. رث الثياب وهو تعب مرهق.. فراح يحدث من حوله بلغة فصيحة وعبارات بليغة فيها جزالة ورونق.. فأعجب به الحاضرون... وسألوه:... من أين الشيخ؟!! فقال من سروج (مدينة في العراق قريبة من الرها).. وكان الحريري قد سمع رواياته وأخباره الندية بجميل الكلام وعذب الألفاظ فوضع مقامته الأولى المعروفة بـ (السروجية وعزاها إلى الشيخ أبي زيد السروجي... وقد بلغت فيما بعدُ أخبار هذه المقامة أسماع وزير الخليفة المسترشد المعروف وصاحب الشهرة السياسية العريضة (أبي نصر شروان بن خالد) فأعجب بها أيما اعجاب وأشار على الحريري أنْ يسير على نفس المنوال وأنْ يضم إليها غيرها.. وفعل الحريري ذلك وأتمها في خمسين مقامة.. وفي هذا يقول الحريري نفسه: «... فأشار مَنْ إشارته حكم، وطاعته غنم إلى أنْ أنشئ مقامات

أتلو فيها البديع وإن لم يدرك الظالع شأو الضليع».. وفي مقولته هذه أيضًا تصريحات واضحة إلى بديع الزمان الهمذاني.. حيث يشبهه بالضليع.. أي القوي ويرى تأدبًا منه أنّ مقاماته لا ترقى إلى منزلة مقامات الهمذاني وما هو إلاّ (الظالع) أي المائل عن الطريق.. أما تتمة حكايته مع فن المقامات فمردها إلى حقد كبير من طائفة أدباء عصره على ما كان له.. حيث طعنوا في نسبة هذه المقامات إليه.. مما دفع بالوزير (أنوشروان) إلى أنْ يستقدمه إليه ويطلب منه انشاء مقامة في موضوع حدده الوزير بنفسه.. فخاب الحريري في ذلك ولم يستطع الانشاء والكتابة في حضرة الوزير فخرج.. لكنه بعد حين قدَّم إليه عشر مقامات.. وقد اشتملت مقامات الحريري على بديع الكلام ونوادر الطرائف والأخبار وفي هذا يقول: «... وأنشأت على ما أعانيه من قريحة جامدة وفطنة خالدة وروية ناضبة وهموم ناصبة خمسين مقامة تحتوي على جد القول وهزله ورقيق اللفظ وجزله وغرر البيان ودرره وملح الأدب ونوادره إلى ما وشحتها به من الآيات ومحاسن الكنايات ورصعته فيها من الأمثال العربية واللطائف الأدبية والأحاجي النحوية والفتاوي اللغوية والرسائل المبتكرة والخطب المحبَّرة والمواعظ المبكية والأضاحيك الملهية.. مما أمليت جميعه على لسان أبي زيد السروجي وأسندتُ روايته إلى الحارث بن همام البصري (ويقصد هنا نفسه أسوة بقول الرسول الكريم كلكم حارث.. وكلكم همام)...»..

... ومما يذكر عن أبي قاسم الحريري أنَّه كان ضئيل الجسم زري المنظر... مع حدة في الطباع أحيانًا وعصبية في المزاج حتى أنَّه كان يقتلع شعرات لحيته وخاصة إذا اشتغل بالكتابة أو انشغل بالتفكير...، ولكنَّه مع هذا فقد كان موضع احترام الآخرين وتقديرهم...، ويُحكى أنَّ شخصًا زاره وهو يريد التعرف عليه لما ذاع من شهرته ولما انتشر من صيته، فلمَّا وقع بصره عليه خابت نفسه واستزرى منظره فأدرك الحريري فورًا ما دار بخلده، وحين طلب منه هذا الشخص أنْ يملي عليه شيئًا من الأدب قال له: اكتب هذين البيتين:

مـا أنتَ أول سـارٍ غـرَّه قـمـرٌ
ورائد أعـجـبـتـه خـضـرة الدِّمَن
فاختر لنفسك غيري إنني رجل
مثل المعيدي تسمع به ولا ترني

والمعيدي هو شخص ذو شهرة رغم تردي هيئة وبشاعة منظره كما جاء في المثل العربي «لأن تسمع بالمعيدي خير من أنْ تراه». وأما خضراء الدِّمن التي ذكرها الحريري فهي كناية عن النبات شديد الخضرة الذي يزهو مختالاً وقد نبت فوق تراكمات السماد الحيواني..

... لقد استطاع الحريري بجداره لا تجارى أنْ يتربع عرش هذا الفن الأدبي الخلاّق وأنْ يتقدم على غيره من صنّاع حكايا المقامات رغم أنَّ السبق في هذا المجال كما ذكرت للهمذاني وحسبنا في ذلك ما ذكره الزمخشري عنه بأنَّ «مقاماته حرية بأنْ تكتب بماء الذهب».. وقد استطاع باجتهاده أنْ يحظى بتقدير الأدباء وأنَّ يتصدى الكثيرون لدراسة مقاماته وشرحها وترجمتها إلى العديد من اللغات..

إنَّ الحريري صاحب المقامات الشهيرة التي ذاع صيتها في بلاد الأندلس أثناء حياته وبعد مماته بحوالي مائة عام تقريباً حتى جاء أيضًا الشريشي الأندلسي.. فنالت اهتمامه وإعجابه حتى أنَّه عمل على شرحها شرحا قيمًا مفيداً.. استطاع أنْ يبرهن منذ أيامه تلك أنَّ الأدب أشد أهمية وأبهى جمالاً من ثروات أصحاب المال.. وأنَّ العبرة تكمن فيما تحمله لنا مقاماته من حكايا سمعها من شخص اتشح بالفقر لكنه تزين بالأدب وقد جسدها هو (الحارث بن همام) بعبارات تقطر حكمة وبلاغة معًا وقد ترصعت بالسجع والمحسنات البديعية التي تؤكد سعة اطلاعه وامتلاكه ناصية الكلام وحسن التصرف بثروة لغوية كان يُدرك تمامًا مدى أهميتها فحرص أشد الحرص على الحفاظ عليها وعلى ابرازها بحلل زاهية جديدة يرغب بها الكبير والصغير معًا...

من مقامته الأولى (الحرامية) التي لفتت نظر (أنوشروان) يقول الحريري: «... روى الحارث بن همام عن أبي زيد السروجي قال: مازلتُ مذ رحلتُ عنسي (أي الناقة)... وارتحلتُ عن عرسي (أي الزوجة) وغرسي (أي الأولاد)، أحنُ إلى عيان (أي مشاهدة) البصرة حنين المظلوم إلى النصرة، لما أجمع إليه أرباب الدراية وأصحاب الرواية وعلمائها من خصائص معالمها ومآثر مشاهدها... وأسأل الله أنْ يُوَطئني ثراها لأفوز بمراها (أي مرآها) وأن يمطيني قراها لأفتري قُراها (أي أتبع)، فلما أحلّنيها الحظ وسرح لي في اللحظ...

رايتُ بها ما يملأ العين قُرَّة

ويسلي عن الأوطان كلَّ غريب

فغلست (أي خرجت في آخر الليل عند بزوغ الفجر) في بعض الأيام حتى نصل خضاب الظلام وهتف أبو المنذر (أي الديك).. لأخطوفي خططها وأقضي الوطر من توسطها.. فأداني الاختراق في مسالكها والانصلات (أي الخروج بسرعة) في سككها إلى محلة موسومة بالاحترام ذات مساجد مشهورة وحياض مورودة ومبان ومغان أنيقة وخصائص أثيرة ومزايا كثيرة...

بها ما شئت من دين ودنيا

وجيران تنافوا في المعاني

وكم من مَعْلَم للعلم فيها

وناد للندا حلو المجاني

ومَغنى لا تزال تغن فيه

أغاريد [illegible] والأغاني

... أما ما جاء في مقامته الصنعانية التي انشأها في اليمن حيث كانت صنعاء أول بلدة قامت بعد طوفان نوح عليه السلام، كما يُعتقد... وكان بطلها أبا زيد السروجي الذي سماه سراج الغرباء وتاج الأدباء والذي لم يستطعْ أنْ يكلمه إجلالاً واحترامًا... فسأل عنه أحد تلاميذه بقوله: «... عزمت عليك بمنْ تستدفع به الأذى لتخبرني من ذا... فقال هذا: ابو زيد السروجي.»، فهذا بعض منه ..«... حدث الحارث بن همام فقال: ..لما اقتعدت غارب الاغتراب وأناتني المتربة (أي الفقر) عن الأتراب، .. فوَّحت بي طوائح الزمن إلى صنعاء اليمن.. فدخلتها خاوي الوفاض لا أملك بلغة (أي اليسير من الزاد) ولاأجد في جرابي مضغة فطفت أجوب طرقاتها مثل الهائم وأجول في حرماتها جولان الحائم وأروم في مسارح لمحاتي ومسابح غدواتي وروحاتي كريمًا أخلق له ديباجتي وأبوح له بحاجتي.. أو أديبًا رؤيته غمي حتى هدتني فاتحة الألطاف إلى ناد رحيب.. فرأيت في بُهرة (أي وسط) الحلقة شخصًا شخت الخلقة.. يطبع الأسجاع بجواهر لفظه ويقرع الأسماع بزواجر وعظه.. فدلفت إليه لأقتبس من فوائده وألتقط بعض فرائده...»...

... في تلك اللمحات من بعض مقاماته العديدة التي تطول وتتنوع.. صور جلية عما آلتْ إليه أحوال الكلمة في أيامنا الخوالي الزاهية التي سادها الرخاء، وعم فيها الرفاه وكان للأدب نصيب كبير في هذا حيث تعددت ألوانه وفروعه وكثرت مقالته وفنونه حتى كانت تلك المقامات التي قدمت لنا حكايات تخضبت بالوصف البديع والإيقاع المتناغم الدقيق وتتوالى أحداثها في نسق درامي رائع ترجمتها سطور وكلمات فقط واحتضنتها رسائل ومقامات ما علينا اليوم إلاَّ أنْ نخرجها للنور لنعيد إلى الأسماع إحساسها الذَّواق في الاستمتاع للبديع من الكلام والجميل من العبارات والألفاظ.. وندفع عنْ أرواحنا كل هم وغم ساقته إلينا حضارة الماديات وما فيها من هيمنة وتعديات...

❖ ❖ ❖

متابعات

٢٤٥

المشهد الثقافي في سورية

إعداد : ميساء نعامة *

يقول القائد الخالد حافظ الأسد: «الثقافة هي الحاجة العليا للبشرية».

بهذه المقولة اختصر القائد الخالد كل ما يمكن أن يقال عن ضرورة الثقافة بالنسبة للإنسان عموماً ولذوي الاختصاص الثقافي، إذا ما صح التعبير، خصوصاً.

إذا ماعدنا إلى تعريف الحاجة: فهي حالة سيكولوجية أوسيكو فيزيولوجية لشخص يستشعر نقصاً. فالشعور بالحاجة هو اشارة إلى خطر ينبغي إزالته.

درسنا على مقاعد الدراسة - سواء في المدرسة أو الجامعة - أن الحاجات الإنسانية تقسم إلى قسمين: منها ماهو ضروري لبقاء الفرد والنوع، وهذه الحاجات الأولى أو الأساسية. مثل الحاجة إلى الغذاء أو الماء أو المسكن.

(*) ميساء نعامة: صحفية ومحررة في مجلة المعرفة

وحاجات أخرى ثانوية منها الحاجات الفكرية والأخلاقية والجمالية...

وهنا يبرز السؤال التالي: ترى ألا تعد الثقافة في وقتنا الحالي من الحاجات الأساسية للإنسان، خاصة وقد بدأنا نستشعر الخطر من جراء نضوبها؟.

بالطبع لم أصل إلى درجة من التطور العلمي الذي يؤهلني لدحض النظريات التي تقول: بأن الثقافة بمجموع فاعلياتها الفكرية من الحاجات الثانوية للإنسان.

لكنني استشهدت بمن تمتع طوال حياته باستباق الزمن ونظرته الثاقبة . من هنا تأتي أهمية مقولة القائد الخالد حافظ الأسد.

وإذا ماعدنا إلى مصطلح وزارة الثقافة فهي ولا شك تجمع الفاعليات الفكرية العليـــا من فنون وآداب وعلوم وأديان وفلسفة.

هذه الفاعليات التي تقوم بها نضعها، أو أهمها، بين يدي القارئ شهريًا من خلال هذه الزاوية.

❖❖ الاستعداد لمؤتمر المحافظة على الآثار الإسلامية.

❖ استقبلت السيدة الدكتورة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة، السيد أدرياد سندال مدير المجلس البريطاني للبحوث في الشرق والدكتور هيو كندي أستاذ تاريخ الشرق الأوسط في جامعة سان أندرو الإسلامية في أيلول القادم في قلعة حلب، بمشاركة العديد من الأساتذة والمهتمين بالآثار والحفاظ عليها.

❖ ❖ حفل تأبين العلامة المفكر عادل العوا.

❖ أقيم في مكتبة الأسد بدمشق حفل تأبين للمفكر الأستاذ الدكتور عادل العوا، فقد شارك في تنظيمه مجمع اللغة العربية وجامعة دمشق ووزارة الثقافة وإتحاد الكتاب.

وقد ألقيت بهذه المناسبة كلمات الدكتور شاكر الفحام والدكتورة نجوة قصاب حسن، والدكتور علي عقلة عرسان والدكتور عزت السيد أحمد ونبوغ العوا نجل الفقيد.

ومن كلمة السيدة وزيرة الثقافة نقتطف المقطع التالي:

«.. كان قدوة علّمنا وعلّم الأجيال والكثير من الباحثين الذين رأوا فيه المثل والمعلم للمعارف والقيم... إن الدكتور العوا استوحى من اسمه العادل منحى لحياته في دراسته لقيم العدالة والحق والخير.. وكان بذلك التخلّق اسمًا معنى وأسلوب حياة..».

وقد شاد جميع المتحدثين بمكانة الدكتور العوا الفكرية وقيمه الأخلاقية.

❖ ❖ خطة لترجمة أنواع النتاج الفكري العالمي.

❖ تم في وزارة الثقافة الاتفاق على ترجمة قصص ومؤلفات وأبحاث تتناول الأدب الكلاسيكي وأدب الأطفال والتاريخ والفلسفة والفن ومختلف أنواع النتاج الفكري من وإلى اللغات الألمانية والفرنسية والانكليزية والروسية والتركية. والايرانية والاسبانية.

وسيتم اقرار برنامج عمل زمني وتكليف مختصين في مجالات المعرفة من الخبراء والمتمكنين من اللغات الأجنبية والعربية، إضافة إلى الاختصاص الذي يتم البحث فيه، وجرى في هذا الاطار تحديد الكتب التاريخية التي تم تأليفها باللغة الاسبانية عن تاريخ سورية القديم واللغات القديمة والأدبين السوري والاسباني.

❖ ❖ الاستعداد لمهرجان دمشق السينمائي الدولي.

❖ ترأست الدكتورة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة اجتماعًا للجنة التنظيمية العليا لمهرجان دمشق السينمائي الدولي الثالث عشر الذي سيقام في كانون الأول القادم تحت شعار (دمشق تحتضن العالم).

وحضر الاجتماع السيد طالب قاضي أمين معاون وزير الأعلام والسيد محمد الأحمد نائب رئيس اللجنة التنظيمية العليا مدير المهرجان وأعضاء اللجنة من المثقفين والاعلاميين والفنانين.

ناقش المجتمعون الترتيبات اللازمة للاحتفال باليوبيل الماسي للسينما السورية بمناسبة مرور /٧٥ عامًا/ على ظهور أول فيلم سوري، كما سيتم تكريم المخرج السوري الرائد خالد حمادة أبرز الذين أسسوا السينما السورية. وتكريم المخرج العربي الكبير يوسف شاهين والمخرج الأسباني كارلوس ساورا.

آثار ومتاحف

❖ ❖ الزراعة بدات من سورية.

❖ كشف البروفيسور فريدريك أيسن رئيس البعثة الأثرية الفرنسية العاملة في موقع «الكدير» في البادية التدمرية عن دلائل تشير إلى بدايات الزراعة في العالم، وجاءت في هذا الموقع الغني جدًا بمكتشفاته الأثرية ويعد من أغنى المناطق في العالم، وقد أوضح الخبير أيس أن أهم ما يميز هذه المنطقة المسماه «حوضة الكوم» استمرار السكني وعدم وجود فراغات في المراحل التاريخية والتسلسل الزمني، كما كشفت الدراسات عدم وجود تبدلات أو تغيرات كبيرة في اللقى الأثرية، وهي محفوظة بشكل دائم. مشيرًا إلى أن المنطقة تعود إلى عدة عصور مختلفة.

❖ ❖ اكتشافات أثرية في حمص.

❖ عثر في موقع أثري بقرية المنزول بمحافظة حمص على عمود حجري بطول

٧٨ كم وعرض ٢٥ سم من اللدن الأبيض، بالإضافة إلى قطعة أخرى من عمود آخر، استردت منها القطعة الأولى وقطع أثرية فخارية ورخامية، والموقع عبارة عن بئر عثر فيه على صخرة كبيرة مازالت ملتصقة بجدرانه منقوش عليها صورة لقرد.

❖ ❖ الكشف عن أجزاء جديدة من البناء البيضوي في تل براك.

❖ كشفت البعثة الأثرية الأنكليزية، برئاسة د. ديفيد أوتس، خلال الموسم التنقيبي الحالي، عن أجزاء جديدة من البناء البيضوي في موقع تل براك، الواقع على بعد ٤٥ كم شمال شرق مدينة الحسكة، ٧٥٠ كم عن العاصمة دمشق، ويؤرخ هذا البناء لفترة الربع الثالث من الألف الثالث ق.م أي أنه يعود إلى فترة الوركاء المتأخرة.

كما اكتشفت البعثة العديد من اللقى الأثرية المكونة من أختام حجرية وخرز حجري وذهبي وزجاجي، وعدة جرار فخارية وطبعات أختام. تعود إلى الألفين الرابع والثالث ق.م.

وقامت البعثة بإجراء مسح أثري للموقع بهدف تحديد الأستقرار والطرق القديمة، وأساليب تأمين الطعام والعمل لمدينةناكار القديمة.

مسرح

❖ ❖ تكريم رواد المسرح السوري

❖ برعاية الدكتورة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة افتتح مسرح الحمراء بدمشق بعد توقف دام عامين للصيانة والتجديد. وتضمن برنامج الإفتتاح تكريم الكتاب والفنانين: أسعد فضة ممثلاً ومخرجًا وإداريًا، ومحمود جركس ممثلاً، وثناء دبسي ممثلة، ومنى واصف ممثلة. ومهندس الديكور نعمان جود تقنيًا، وممدوح عدوان كاتبًا، أما محمد الماغوط فقد أهدي إليه العمل المسرحي المقدم بعنوان: الفارسة والشاعر، الذي كتبه ممدوح عدوان وأخرجه محمود خضور، وشارك في أداء الشخصيات فيه كل من زيتاني قدسية، ثراء دبسي، جهاد الزغبي، صباح بركات وآخرون، كما تم إزاحة الستار عن اللوحة النحاسية في مدخل المسرح إضافة لإفتتاح معرضين توثيقيين هامين احدهما خاص بالمكرمين، والآخر عام للأعمال التي قدمت على مسرح الحمراء، كما تضمن برنامج الإفتتاح عزفًا موسيقيًا للفنان عصام رافع ثم كلمة السيدة وزيرة الثقافة التي أعلنت إفتتاح المسرح وعرض مسرحية الفارسة والشاعر.

❖ ❖ مسرحية الكرسي الأخير

❖ عرضت على خشبة المركز الثقافي الفرنسي بدمشق مسرحية الكرسي الأخير

عن نص الكراسي لـ «يوجين يونسكو»، المعالجة الدرامية لجواد الشكرجي، إخراج أحمد حسن موسى، تمثيل آلاء حسين ومحمد هادي.

❖ ❖ بدون كلام

❖ يستمر عرض مسرحية بدون كلام، على مسرح دار راميتا للفنون. والمسرحية من تأليف محمد الماغوط، أعدها وأخرجها، وائل رمضان، تمثيل نضال السيجري طارق مرعشلي، حسام الشاه، لونا حسن، رياض مرعشلي، وائل رمضان، وسلاف فواخرجي.

❖❖ انطلاقة جديدة للمسرح الجوال.

❖ تستعد إدارة المسرح الجوال في مديرية المسارح لتفعيل عمل هذا المسرح بآلية متطورة ومتجددة. ولقد تم وضع خطة تنسجم مع مفهوم جديد في دراسة أعدها الفنان جهاد الزغبي الذي قال: اعتمدنا في خطتنا الجديدة تقسيم سورية إلى خمس مناطق جغرافية هي بمثابة مراكز أساسية تتجه إليها فرق المسرح الجوال لتقديم أعمالها بحيث يستطيع الراغبون في كل مكان مشاهدة هذه العروض. والجدير ذكره أن هناك ثلاثة أعمال يتم الإعداد لها حاليًا ضمن خطة المسرح الجوال من إخراج الفنانين مها الصالح، فيصل الراشد وورلا فتال.

أمسيات شعرية . موسيقية . أدبية

❖❖ حفل موسيقي نمساوي

❖ برعاية السيدة الدكتورة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة، وبالتعاون مع سفارة النمسا بدمشق قدم المعهد العالي للموسيقا حفلاً موسيقيًا للفنان كلاوس لوتيجيب الحاصل على دبلوم في البيانو وهو تلميذ الموسيقار الكبير غيزا اندر، على مسرح مكتبة الأسد بدمشق.

❖ أقام اتحاد الكتاب العرب في حلب أمسية شعرية شارك فيها:

محمد أبو معتوق، يوسف طافش، ابراهيم كبه، محمود كلزي.

❖ أقام المركز الثقافي العربي في جبلة أمسية أدبية شارك فيها: عبد الكريم شعبان، هيفاء بيطار، وفيق صقر، عدنان اسمندر، محمد اسمندر، فاطمة بديوي، محمد ابراهيم حمدان.

❖ أقيمت في فرع اتحاد الكتاب العرب في السويداء أمسية شعرية شارك فيها الشعراء كريم عبيد وغادة سراي الدين وغانااملاك، في مقر الفرع.

❖ ❖ الفرقة السمفونية الوطنية

❖ برعاية السيدة الدكتورة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة، قدم المعهد العالي للموسيقى بالتعاون مع سفارة جمهورية تشيلي، الفرقة السمفونية الوطنية بقيادة

ميساك باغبودريان في حفل موسيقي تجريبي مع عازف البيانو الطفل العبقري باتريشيو مولينا خزام على مسرح دار الأسد للثقافة والفنون بدمشق، ويعتبر الطفل خزام، الذي ينحدر وعائلته أصل سوري ويحمل الجنسية التشيلية، من أبرع عازفي في البيانو في العالم.

معارض

❖❖ ذاكرة مدينة

❖ تحت رعاية السيدة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة. افتتح في صالة سرمد للفنون الجميلة بحلب معرض ذاكرة مدينه، وقد ضم المعرض ٢٤ لوحة لفنانين لهم تجاربهم المميزة وريادتهم في الحركة التشكيلية أمثال: فاتح المدرس، اسماعيل حسني ،الفريد نجاش ،حز قيال طوروس، رولان خوري، طالب يازجي، غالب سالم، لؤي كيالي.

❖ ضمن نشاطات مديرية الثقافة في السويداء افتتح معرض رسومات كاريكاتورية وأعمال يدوية للفنانين مهران الحكيم ولما حامد وذلك في صالة المركز الثقافة العربي في السويداء.

❖ أقام المركز الثقافي الألماني في دمشق معرضاً لمتحف فيترا بعنوان: أبعاد فن التصميم.. مئة كرسي من التحف الكلاسيكية وذلك في مكتبة الأسد.

❖ افتتح في المركز الثقافي العربي في تدمر معرض فني «تحية للموسيقا» شارك فيه عرفات خليفة،أكرم حمزة- فؤاد أبو عساف وغيرهم.

❖ برعاية الدكتورة نجوة قصاب حسن ، وزيرة الثقافة افتتح معرض الفنانين الاسبانيين الأخوين «اليخاندرو ورود لغوها يسلر» بعنوان: نظرة على حقل، الذي أقيم بالتعاون مع معهد ثربانتس (المركز الثقافي الأسباني) في المتحف الوطني بدمشق، وضم المعرض مائة وأربعة وثمانين عملاً تصويرياً للأخوين هايسلر.

❖❖ باسم دحدوح يعرض في الكويت

❖ استضافت قاعة أحمد العدواني للفنون في المجلس الوطني للثقافة والفنون في الكويت معرض الفنان التشكيلي السوري باسم دحدوح، قدم من خلاله مجموعة من أعماله الجديدة.

❖❖ فنانات في معرض تشكيلي مشترك

❖ برعاية السيدة الدكتورة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة افتتح في صالة السيد للفنون التشكيلية معرض الفنانات عتاب حريب – خلود السباعي – غادة دهنه، لينا خليل، عروبة ديب، رزان العز الدين، مي أبو جيب، ماسة أبو جيب، وذلك بمناسبة، عيد المرأة العربية، عيد الحب، والأضحى المبارك.

سينما

❖❖ تنشيط العروض السينمائية

❖ في بادرة متأخرة تقوم مؤسسة السينما بتعريف المشاهد السوري على الأفلام السورية التي تحصد العديد من الجوائز.

ففي صالة سينما السفراء عرض فيلم قمران وزيتونه وهو من إنتاج شركة الفرسان السينمائية بالتعاون مع المؤسسة العامة للسينما. سيناريو وإخراج عبد اللطيف عبد الحميد، بطولة أسعد فضة، نورمان أسعد. وعن قصة الفيلم: يعالج صراعات إنسانية مابين الفرح والحزن لدرجة الوجع. ولا يقتصر عرض الفيلم على دمشق بل عرض في أربع محافظات أخرى هي :دير الزور وحلب وطرطوس واللاذقية.

❖ عرض في المركز الثقافي العربي بالعدوي الفيلم السوري« هوية جديدة» من إخراج محمد سلمان. كما عرض فيلم «آه يابحر» من إخراج محمد شاهين.

❖ وللأطفال حصتهم من الأفلام، فقد عرض في المركز الثقافي العربي في دمشق - أبو رمانة - فيلم الأميرة النائمة والأقزام السبعة.

محاضرات وندوات

❖ قصيدة النثر وموقعها من الشعر. ألقاها الأستاذ حسين حموي. في فرع دمشق لاتحاد الكتاب العرب. لامس المحاضر الواقع الحالي وموقع الابداع الأدبي فيه، فقال:« الزمن القادم كما يبدو لنا، لن يكون مهتمًا إلى درجة كبيرة بالإبداع الأدبي، بقدر اهتمامه بالإبداع في حقول العلوم والتكنولوجيا».

بعد هذه الصدمة، مالبث أن بثَّ الأمل في نفوس الحاضرين: « لن نعدم الوسيلة في أن نؤكد على موقع الابداع الأدبي إلى جانب حقول الابداع الأخرى. وأن تحدد بدقة موقع الشعر واتجاهاته - وهو ديوان العرب وبحور ابداعهم - في رفد الوجدان، والذاكرة، والأجيال، بما يعزز الانتماء والهوية والخصوصية».

وتأتي المحاضرة تحفيذًا من قبل المحاضرات للانتباه إلى أهمية هذا النوع من الإبداع الأدبي.

وقد تطرق المحاضر إلى الأزمة التي يتحدث عنها بعضهم فيقول« تطرح في الحقيقة لا أزمة الشعر بقدر ما تطرح أزمة المبدع نفسه، لأنه هو خالق الأشكال وهو المسؤول أولاً وأخيرًا عن توسيع وابتكار خطاباته لتستوعب الرؤية المتسعة للكون بأسره».

لقد حدد المحاضر ثلاثة مستويات تميز الشاعر المبدع، وهي: مستوى الوعي الشعري، ومستوى الموهبة، والقدرة التعبيرية الجامعة لذلك الوعي وتلك الموهبة.

وعن المقاربة والمفارقة بين الشعر والنثر

يستشهد المحاضر بطروحات الدكتور حسين مروة: «أصبحت الحواجز الصلبة بين الأجناس الأدبية من مخلفات الماضي، لقد تداخلت فنون الأدب كلها تداخلاً يمكن معه رؤية مجمل سمات الحداثة بمفهومها الحاضر، تنسحب على كل نوع أدبي بقدر ما تنسحب على سائر الأنواع، ذلك بأن السمات الفنية ذاتها صارت مشتركه بينها جميعًا.

فنحن نرى الشعر الحديث مثلا يشترك في تركيب بنيته الشعرية نوع من الحالات النثرية والسرد والقصص والحوار المسرحي.

وكذلك نرى القصة الحديثة تقوم على التكثيف والرمز الشعري بين، وهكذا شأن الرواية والمسرحية الحديثتين».

وبعد تقديم شواهد غنية عن تطور الإبداع الشعري يختم محاضرته بقوله: «لقد استطاعت القصيدة العربية أن تتطور في السياق التاريخي لكل مرحلة بما يتناسب وتلك التحولات والتطورات، وبرهنت عن حركية وبنية حداثوية لا تعرف التوقف والجمود».

❖ ندوة الإرهاب الصهيوني والسلام العربي بين الشهادة والإبادة. عنوان الندوة التي أقيمت في المركز الثقافي بالمزة، شارك فيها الدكتور غازي حسين، ومحمد القبيسي، رنا أبو ظهر الرفاعي.

تناول د. قبيسي محور الإعلام العربي والإرهاب الصهيوني فقال: «نحن أمام حقيقة مرة لا يعترف بها الكثير، هذه الحقيقة هي ضعف الاعلام العربي في مواجهة الإرهاب الصهيوني. وقوة الإعلام الصهيوني والمتصهين في الانقضاض على المقاومة لتحويلها إلى إرهاب مرفوض».

في لغة شديدة الصرامة وصف الدكتور القبيسي الاعلام العربي بأنه لايزال إعلام سلطات حتى وإن كان يمتلك في بعض البلدان صفة إعلام خاص، فالخاص في الإعلام العربي هو نتاج لتركيبات تجارية - خاصة تعمل تحت مظلة السلطات- وبالتالي هو إمتداد للإعلام الرسمي، وإن اختلفت الوقائع والأساليب وهو في النهاية جزء من إعلام لا يملك خطة وهو إعلام غير منافس على خارطة المواجهة.. والسيطرة اليهودية على الوسائل الإعلامية العالمية أعطتها حرية المناورة، وبقيت الوسائل الإعلامية العربية غير قادرة على الافلات من الهيمنة الصهيونية.. ويطرح المحاضر مبادرات لإنعاشه: «الإعلام العربي حتى الآن يفقد خياراته الواضحة، ولا يزال عاجزًا عن إنشاء محطة عالمية قادرة على أن تبث عبر أقمارًا أخرى باتجاه الآخر، كما لا يزال عاجزًا عن إنشاء محطة تبث بالعبقرية في محاولة للدخول على خط الرأي العام الإسرائيلي».

ويضعنا المحاضر في مفترق طرق، الحياة أو الموت في مواجهة العولمة الجديدة فيقول« فإما أن نأخذ بأسباب العلم والفكر الحديث المستنير، لنبني وطن الحرية والتقدم والديمقراطية الحقيقة، وإما أن نقع أسرى الهيمنة الهاجمة علينا من كل حدب وصوب».

ويتحدث د . القبيسي عن حرب المعلومات ويقول« إن إسرائيل ليست هي وحدها الساعية إلى إعادة ترتيب أوضاعها استعداداً لحرب المعلومات المقبلة مع حلول عصر السلام.. وأن سوريا، على سبيل المثال، وهي الدولة التي مازالت ترفض وجود إسرائيل على مستوى القرار السياسي، إنما تستعد هي الأخرى لـ حرب المعلومات، إيمانًا منها بأن دور كشف نوايا الطرف الآخر وأسراره حيوي في المرحلة المقبلة.. ومؤخـرًا دشن في دمشق تحت رعاية الرئيس بشار الأسد، مركز عربي للدراسات الأستراتيجية.

وقد أعلن في إفتتاح المركز أن الهدف الرئيسي من إنشائه هو إقامة بنك معلومات عربي بمواجهة التحديات الجديدة..

ولا يلبث د . قبيسي أن يعود للتشاؤم فيقول في ختام مداخلته« إعلامنا عاجز بالواقع عن اللحاق بالذين يمنطقو بلواقط الأقمار الصناعية.. و انطلقوا يحولون بالتوليف الخدعة إلى حقيقة يأخذ بها القوي والضعيف..

الحقيقة لقد بالغ د . قبيس في نظرته إلى الإعلام العربي الذي بدأ يأخذ بخيوط اللعبة الإعلامية ولم أجد في مداخلته إلا عموميات يتجه بها معظم المنظرين في هذا الإتجاه.

فعندما يتحدث عن مواجهة العولمة الجديدة - دون تحديد معالمها - بالعلم والفكر الحديث المستنير، فهذا ما تسعى إليه معظم الدول العربية، أما بناء وطن الحرية والتقدم والديمقراطية الحقيقية. فهذه عموميات لا نقبل بها ونحن نواجه عولمة تقودها سياسة أمريكية شرسة مزدوجة المعايير، تلغي كل معاني الديمقراطية.

أزعم أن لهذه الكلمات الكبيرة (الحرية، التقدم، الديمقراطية) معان ومفردات لكي نوضح المقصد منها تحتاج كل واحدة إلى محاضرة أو ندوة.

ثم إن الحديث عن محطة عالمية أو إنشاء محطة تبث بالعبرية، أعتقد بأن العالم لا ينتظر منا هذه القنوات وأن الإعلام الإسرائيلي لا ينتظر قناة عربية ناطقة باللغة العبرية ليتابعها . وأزعم أن الحلول التي طرحها د . القبيسي ليست مناسبة لمواجهة ما سماه العولمة الجديدة، والتي لم يفرق بينها وبين العولمة القديمة.

اصدارات

نتوقف هذا المشهد مع إصدارات وزارة الثقافة من سلسلة روايات عالمية- فقد صدر مؤخراً رواية «آواه لهذه المعمورة» للكاتب الأندونيسي برامود يا انانتا توير، ترجمها إلى الإنكليزية ما لس لين، وترجمها إلى العربية عبد الكريم محفوض، يعرف للكاتب أولاً بالمؤلف برامود يا أنانتا توير وأهم أعمالهم، ثم بالمترجم مالس لين، تتحدث الرواية من خلال شخصياتها عن التوترات والتناقضات التي نجمت عن الإصطدام بين معالم التحرر التي جاء بها التوسع الصناعي والتكنولوجي الاستعماري من جهة، وبين قوة الدولة الاستعمارية من جهة ثانية، أما مكان وزمان الرواية فهو مدينة سورابايا عام ١٨٩٨.

والكتاب من القطع المتوسط، يقع في ٤٨٧ صفحة.

❖ اللون الأسود، يحرق تأليف آرنست ج غينز، ترجمة محمد أبو خضور تعرفنا الرواية في البداية على المؤلف وأهم أعماله، ويقول «غرنيفيلد» رواية مذهلة، لم أعرف رواية مثلها، تناولت الجنوب الأمريكي ودارت حول خروج السود من الجنوب.

ويقول جيوفري ودلف عنها: إن رواية غينز، تحضر إلى الأذهان، أعمالاً عظيمة أخرى، مثل الأوديسة، ومسيرة جين بطلة رحلات البحارة، وهي تلخص تاريخ الأمريكيين، وموقفهم من العرق والأجناس الثانية.

تقع الرواية في ٣١٩ صفحة وهي من القطع الوسط.

❖ الحنين إلى كاتالونيا تزليف جورج أوريل ترجمة عبد الحميد الحسن، وفي المقدمة التي كتبها المترجم يعرفنا على الأسم الحقيقي للمؤلف وهو إريك آرثر بكير، كما يعرفنا على أهم أعماله وأسباب كتابته لها، الرواية من القطع الكبير، تقع في ٢٨٧ صفحة.

❖ خارج الحشد: مجموعة قصصية صادرة عن دار قرطاج للطباعة والنشر والتوزيع، طرطوس. سوريا. للمؤلف علي شعبان سليمان. كتبت المجموعة بأسلوب سهل وجميل ومشوق بمعنى أن القارئ عندما يبدأ بقراءة القصة يجد المتعة ويشوق لمعرفة النهاية، واللافت للنظرفيها القصص القصيرة لدرجة أنها قد تتجاوز السطرين مثلاً قصة درس قواعد» هس..! ممنوع الكلام، انتهى الدرس». تحولت الرؤوس إلى أجراس مازالت ترن مطالبة بالفرصة.

يختزل القاص المفردات والأحداث في بضعة كلمات معبرة تشكل قصة متكاملة، تقع المجموعة في /٨٦/ من القطع الصغير.

جنة صغيرة.

لنسترح قليلاً مع المجموعة الشعرية «جنة صغيرة» للأديب الشاعر بيان الصفدي ومنها نختار قصيدة مجنونك.

المجنون الذي سار سنوات على الرمل

المجنون الذي لا يوقفه برد ولا هجير

ولا عواصف

ولا ذئاب

ولا قاطعو طريق

المجنون الواقف تحت الشمس

تحت المطر

بلا ماء.. ولا زاد

هو مجنونك الذي يقف منذ...

- لا يدري تماماً-

تحت نافذتك المفتوحة على الليل

لتجعل نجومه

تتساقط علي

بهذه الحصيلة الثقافية المشهد الثقافي لهذا الشهر.

❖ ❖ ❖

نافذة على الوطن العربي

أحمد الحسين ❖

فنون: جماليات الخط المغربي

حظي فن الخط العربي بعناية فائقة من التجويد والتنميق، واختلفت أشكاله وتعددت أنواعه بما لها من سمات وخصائص فنية وجمالية، وقد اكتسب الخط المغربي من بينها خصوصية ميزته عن سواه من الخطوط العربية الأخرى، من حيث شكل الحروف ورسم الكلمات، والتكوينات الجمالية، التي عبرت عن اهتمام الخطاط المغربي بتدريب يده، وصقل مهارته أثناء عملية النسخ، ولا سيما نسخ القرآن، الذي ينتقل بالخط من حيز الكتابة العادية إلى مسارات الكتابة المقدسة، انطلاقاً مما لهذا الخط من صفة تحمل في عمقها صورة مصدرها، أي الكلام الإلهي النوراني، الذي يضفي على الكتابة معنى يطفح بروحية فياضة تتجاوز الدلالة الرمزية البسيطة، وتسمو على الزينة الفنية المباشرة،

(❖) أحمد الحسين: صحفي من سورية. له عدة دراسات منشورة في مجلة المعرفة.

وتأخذ شكل صورة من صور العبادة والابتهال، التي جعلت الخطاط المغربي يعانق الخط بحرية وخشوع، واستحضار لفنون الزخرفة، فجاءت فتنة الإيحاء والتجويد ممزوجة بسمو رفيع وفضاءات صوفية منحت تشكيلاته النسخية قدرة الاندماج والانفتاح على البعد الدلالي للنص المكتوب.

ويمضي الباحث مصطفى اجماع في تحليله لجماليات الخط المغربي فيقول: إن العناية بالحرف المغربي، أعطته مدلولاً خاصًا ميز الكتابة المصحفية عند المغاربة، فالخطية المغربية تقوم على إخفاء البعد العلمي للقواعد، والإصرار على الظهور في تمظهرات ألفت التجسيد، ولم تحتف به، وغامرت في خدمة الحرف بما يحقق للخط وظيفته الجمالية، وأبعاده المتعددة من خلال كسر رتابة الفراغ، وخلق بعد جمالي بصري يجمع بين نور الكلمة ونور الفن، ويثير الدهشة من خلال رسالة لها صيغتها، في خلق تأثير جمالي يمس الأطراف التي تشارك في هذه العملية: الخطاط - آليات للرسالة - الموضوع - المخطوط - والمتلقي أو المستقبل.

ثم يضيف أن مسيرة الخط العربي إلى جانب احتفائها بنسخ القرآن، أسهمت بمنسوخات أخرى للعلوم المتنوعة والمتعددة، وما يتطلبه ذلك من تحسين أشكال الخطوط والتركيز على التفنن الخطي، ذلك أن الخطاط المغربي كان يؤمن أنه يؤدي عملاً جليلاً يعتمد على التركيب والبناء، وأن مهمته تتطلب مهارة فنية، وإدارة خلاقة وعملاً متواصلاً مضنيًا، باعتبار أن الخط من الصناعات الإنسانية على حد قول ابن خلدون، يقوى بقوة الحضارة، ويضعف بضعفها.

ويرى الباحث مصطفى اجماع أنه مهما تكن الحرية الممنوحة للخطاط، ونسبة الابتكار في عمله، فإن شحنة الإحساس الإبداعي، وإن صغر حجمها، تثير الانتباه والدهشة، ذلك أن عملية النسخ تمثل بالأساس عصارة إعداد مستمر للكتابة، وتمرينات كثيرة، واستحضاراً للنص القابل للنسخ، وإقراراً بالرسم الخاص للكلمة، حتى تسود الجمالية الختامية في الشكل الجاهز من قبيل التجربة البصرية للمتلقي.

ويشير من جهة أخرى إلى بعض الخصائص الفنية والجمالية، من خلال تركيز الخطاطين على هندسة الفضاء، بالاعتماد على مبدأ توزيع السواد وتشكيل الصفحة لبناء علاقة تضادية بين الأبيض والأسود، والتركيز على استخدام اللون الأسود.

ذلك أن التركيز على استخدام اللون الأسود لم يكن من باب التقصير في معانقة الألوان الأخرى، ولكنه طموح يترفع عن البذخ المترف، ويعانق البساطة في لون واحد.

ويبين الباحث اجماع أن هذه العلاقة

التي تطرح الأثر تخلق توزيعًا يبنى على صناعة تحترم الشروط والمواصفات، سواء من حيث توازن السطور، واستقامتها والفصل بينها واعتدالها. ذلك أن مما يستحب في الخط كما يقال قصر ألفاته ولامته واعتدالها، مع إحكام سائر حروفه، ومن رتبة الخط استواؤه، وأن يكون أول البطاقة منفسح الخط، وأن يكون آخرها دقيقًا، وأحسن ما يكتب به الكاغد الأبيض لأنه ضد لون المداد.

ثم يضيف في تتبع جماليات الخط المغربي والإحساس الذي يتركه قائلاً: إن كل عملية إبداعية تعطي الإحساس بالأشياء، ومعرفة أشكالها، وعلى هذا الأساس فإن الخطاط المغربي حافظ على هويته، بعدما حقق وجوده، وانصرف إلى الصيغ الجمالية والفنية، التي أعطت لكل عمل ينجزه رؤية فنية، وبعدًا روحيًا.

ويختتم الباحث مصطفى اجماع دراسته بالقول: إن الخطاط المغربي، وهو يقف أمام المساحة البيضاء، التي يتعين عليه أن يطرزها، ويخلق التوازن الضروري بين مساحة الاشتغال والفراغ فيها، لجأ إلى ربط الصلة بينه وبين وسائل اشتغاله، وعلى الخصوص المداد، إذ خلق صراع الثنائية والتضاد بين أبيض وأسود، وحاضر وغائب، ومعلوم ومجهول، وفارغ ومملوء، وعتمة ونور ضمن المساحة المغطاة، حتى إذا ضاق ذرعًا بذلك، وأراد أن يتنفس بأكبر قدر ممكن، لجأ إلى الإضافة التي تساعده على إيجاد الرحابة الممكنة في التزين والزخرفة والنقش، فاخترق المنظومة الضابطة، وتحرك بالحروف في أشكال يراها من خلال حدسه الفني، تحرض على الإمساك بتلابيب الافتتان الهارب، والمتعة الاستطيقية، واللذة الجمالية الصافية.

❖ قضايا استراتيجية، التربية العربية والعولمة.

تعد الثقافة العربية الإسلامية بمكوناتها، ومنظومة القيم الحضارية والإنسانية، التي تحملها الحصن المنيع، الذي يقف في وجه تحديات العولمة، الساعية لاجتياح ثقافات العالم، واختراقها وتفكيك بناها، ومكوناتها التاريخية والاجتماعية والثقافية.

وقد صنفت الثقافة العربية الإسلامية في مقدمة الثقافات التي يمكن أن تشكل جبهة عاتية من جبهات الصدام الحضاري، الذي تحدث عنه هنتنغتون في كتابه صراع الحضارات أو صدامها.

وتشهد الثقافة العربية الإسلامية كما يرى الدكتور علي وطفة في غمرة النزعات العنصرية المنظمة ضد العرب والمسلمين، منظومة من التحديات التي تتمثل في صيرورة حداثة جديدة تأخذ حضورها في إطار تحولات كونية على صعيد التكنولوجيا والاتصال والإعلام الفضائي، كما تأخذ تلك التحديات صورة اندفاعات قيم مادية تفرضها طبيعة التحولات التكنولوجية عبر

الإنترنت والفضائيات والاتصالات، والمؤسسات الثقافية التي تعمل على تعزيز حضور قيم اغترابية تتعارض مع القيم العربية والإسلامية، وتهدد صيرورتها الإنسانية، ومضامينها الإنسانية الضاربة الجذور عبر التاريخ والحضارة.

وفي مواجهة هذه التحديات يلح الباحث التربوي علي وطفة على أن تأخذ التربية العربية دورها في مركز الصراع والتحدي الحضاري، حول قضايا الانتماء والهوية، حيث يشكل المشروع الحضاري العربي جوهر النضال، من أجل الحفاظ على الوجود الثقافي العربي بكل ما ينطوي عليه هذا الوجود من قيم ومشاعر وانتماء.

ويضيف أن المهتمين في صلب خطاب العولمة أخذوا يدركون أن هذا الخطاب قلما يباشر دور الأنساق التربوية في مواجهة المد التاريخي للعولمة بتحدياتها الخالفة، وهذا يعني أن البحث في قضايا العولمة ما زال سجين المقاربات الثقافية، ورهين الخطاب الاقتصادي، وما زالت التربية بما تنطوي عليه من أنساق وفعاليات بعيدة عن حقل الباحث والتقصي والتحليل العلمي.

وفي عصر العولمة يمكن للتربية العربية أن تقف في وجه التحديات الثقافية والتاريخية والاجتماعية، التي تفرضها عولمة جارفة، وهذا يتطلب من المفكرين أن يأخذوا بعين الأهمية والاعتبار الدور الثقافي للتربية في إعداد المجتمع، وما يتطلبه ذلك من رصد وتحليل للنظام التربوي القائم، والكشف عن عناصر قوته وضعفه، وتحديد مدى قدرته على أداء رسالته التاريخية في تأصيل القيم، وتعزيز الانتماء، وتأكيد الهوية.

ويضيف أنه بات من الجلي أن تأثيرات العولمة تجاوزت ميادينها الأساسية في التجارة والاقتصاد والمعلوماتية، إلى التأثير في تغيير الأنظمة الثقافية والتربوية والاجتماعية، وفي ظل هذه التحولات، يجد النظام التربوي نفسه في مواجهة خطرة مع الآثار الناجمة عن تلك التحولات، مما يؤدي إلى اهتزاز المراكز التربوية ونماذجها التقليدية، التي قد تبدو عاجزة عن تقديم إجابات قديمة لتحديات جديدة، وهذا يعني من جهة أخرى أن على الأنظمة التعليمية والتربوية المعاصرة أن تستنفر طاقاتها، وتعمل على بناء منظومات علمية جديدة، تتلاءم والمتغيرات الكونية.

ويتابع الباحث وطفة دراسته بالقول: إن الولايات المتحدة الأمريكية، ومنذ استيقاظها من صدمة أحداث أيلول بدأت توجه أنظارها إلى النظام التربوي العربي الإسلامي، لتوجه إليه أصابع الاتهام والمطالبة بتنقية مناهجه ومقرراته من قيم الشهادة والمقاومة والجهاد. وأخذت في هذا المنحى تطلق حملات عدائية ضده ووصفه بأنه منتج لقيم العنف والتطرف، وأخذت من خلال ذلك تمارس حملات دعائية تلح على إدماج مضامين تربوية

جديدة في الأنظمة التربوية العربية مثل حقوق الإنسان، والتربية السكانية، والديمقراطية والتربية من أجل السلام، وهي مقولات تعبر عن اتجاهات العولمة وتصب في خدمة النظام العالمي الجديد.

وتأسيسًا على ما سبق يمكن الاستنتاج أن عملية اختراق العولمة للتعليم كحقل تربوي، ظاهرة خطيرة، وذلك نتيجة فعل مزدوج، فمن جهة هناك تصاعد هيمنة العولمة على الحقل التربوي، وتشكيل الأذواق والاتجاهات والقيم والسلوكيات، ومن جهة أخرى هنالك استعمال وسائل تقنية جبارة لإثارة الإدراك وتنميط الأذواق والفكر.

وفي مواجهة هذا المد الشامل للعولمة يوجه التيار النقدي سهام النقد إلى التربية العربية، ويضعها في قفص الاتهام، لأن التربية العربية من وجهة نظر أصحاب هذا التيار، لم تستطع أن تحضّر المجتمع لمواجهة هذا التحول التاريخي، الذي تفرضه تداعيات العولمة، لأنها لم تستطع أن تحضّر نفسها ذاتيًا، لمواجهة تحديات العولمة، ولا سيما في مستوياتها التكنولوجية.

وفي مواجهة الزحف العولمي يتوجب على التربية العربية من وجهة نظر الباحث أن تعيد النظر في أدوات عملها، ومناهجها وتقنياتها، بما يضاهي التحديات التي يفرضها هذه المرحلة، وأن تطور إمكانياتها في مستويين هما:

أولاً - مستوى الوسائل التعليمية وما يفرضه من وجوب إدماج التقانة الحديثة لكل معطياتها وتجلياتها في مجال الاتصال ضمن التقنيات التربوية.

ثانيًا - مستوى المناهج: وما يفرضه ذلك من وجوب إدماج قيم الحداثة ضمن المناهج التعليمية من خلال الانفتاح على المعرفة والحداثة والتواصل مع المضامين العصرية، واعتماد تصور جديد للعلاقة بين التقليد والحداثة في المناهج المدرسية.

بالإضافة إلى ذلك لا بد من تحولات جوهرية في النظم التربوية العربية يمكن أن تتجلى في المجالات التالية:

١- توجيه المؤسسة المدرسية للعناية بالحاضر والمستقبل.

٢- جعل الإنسان محور التفكير وغاية التربية.

٣- التأكيد على دور المعلم في الوضع الإنساني الجديد.

٤- التأكيد على قضايا الثقافة والهوية والنظر إليها كقضية مركزية في التربية والفكر العربي المعاصرين.

ويستخلص الباحث علي وطفة من خلال ما سبق أن إنجاز تلك المهام ضرورة ملحة تنطلق من جوهر الأسئلة المصيرية، التي تطرحها المرحلة التاريخية الصعبة

بتحدياتها وصراعاتها، وهي تساؤلات حول الكيفية التي تواكب فيها التربية العربية المد الحضاري المذهل، وكيفية تمثل روح العصر، والانطلاق بالإنسان العربي، وبالمجتمع العربي نحو آفاق إنسانية حضارية.

ذلك أن التربية العربية تشكل أهم الأنساق الاجتماعية، التي تواجه تلك الأخطار، والمستهدفة من خلالها، وإذا تمكنت العولمة المتوحشة من اجتياح التربية العربية فإنها قادرة بالنتيجة على احتواء الثقافة العربية وتصفية الوجود الثقافي العربي والإسلامي، ووضع الإنسان العربي في دائرة الاستلاب، وفي زنزانات القهر الإنساني، الذي يأتي على معاني الوجود والمصير.

❖ معارض كتب: معرض القاهرة الدولي:

يعد معرض القاهرة الدولي للكتاب من أهم معارض الكتب العربية، من حيث مساحة العرض، وعدد المشاركين، وتنوع الفعاليات الثقافية والفنية، والأنشطة الموازية الأخرى التي ترافقه، وقد أثار معرض القاهرة الدولي في دورته الخامسة والثلاثين لهذا العام، بعض الهموم والشجون، ومن بينها غلاء الأسعار، وشكوى الناشرين من ارتفاع تكاليف طباعة الكتب بالإضافة إلى قضايا الرقابة، ومنع تداول بعض المطبوعات.

لكن الجديد في هذا المعرض أنه كرم ولأول مرة سبعة كتاب عرب، بالإضافة إلى ستة كتاب مصريين، في خطوة شكلت سابقة جديدة بعد أن كان التكريم من قبل يقتصر على الكتاب والمفكرين المصريين.

وجاء التكريم على حد قول سمير سرحان رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب ضمن سياق التطور الطبيعي للمعرض بصفته أحد مظاهر النشاطات العربية في الوطن العربي، ودوره في ترسيخ التلاحم والترابط الثقافي والفكري، وتدعيم دور الأدباء والمفكرين والمبدعين.

والكتاب الذين تم تكريمهم بحضور الرئيس المصري محمد حسني مبارك هم: الروائي اللبناني سهيل إدريس عن دوره في تأسيس واستمرار صدور مجلة الآداب البيروتية، والناقد الفلسطيني فيصل دراج عن كتابه نظرية الرواية، والكاتب المسرحي والشاعر السوري ممدوح عدوان عن ديوانه طفولات مؤجلة، والباحث البحريني محمد جابر الأنصاري عن كتابه تجديد النهضة، والروائي السوداني الطيب صالح عن كتابه السيرة الذاتية، والكاتب الكويتي سليمان العسكري عن دوره في تطويره مجلة العربي، والكاتب الليبي خليفة التليسي عن مجمل نتاجه.

كما منحت إدارة المعرض دار الفكر السورية جائزة أحسن ناشر عربي خلال هذه الدورة، وكرمت كذلك بعض المنظمات

العربية، ومن بينها: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وهيئة الكتاب، ومركز الشارقة للإبداع الفكري، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ومركز الدراسات الاستراتيجية في مؤسسة الأهرام الصحفية.

أما الكتاب المصريون الذين شملهم التكريم، فكانوا: الكاتبة الروائية رضوى عاشور، والشاعر عبد الرحمن الأبنودي، والكاتب أحمد حمروش، والمؤرخ محمد عودة، والروائي خيري شلبي، والباحث الاجتماعي علي فهمي.

وضمن فعاليات معرض القاهرة في دورته الخامسة والثلاثين أقيمت عدة ندوات ومحاضرات ونشاطات فنية وثقافية، حيث تضمن البرنامج الفكري للسنة الحالية تقديم عدة محاور أبرزها: مصر بين الاقتصاد الحر والتكتلات العالمية، صراع وحوار الحضارات، تداعيات ما بعد سبتمبر، الغرب والإسلام، استنساخ الإنسان بين العلم والدين والأخلاق، المرأة وقضية التحديث، نحو تجديد الخطاب الديني، القضية الفلسطينية والصراع العربي الإسرائيلي، بالإضافة إلى بعض المحاور الاقتصادية واللقاءات السياسية، والقضايا الاجتماعية، التي شارك فيها عدد من الأدباء والمفكرين المصريين والعرب.

ولعل أهم القضايا التي أثارت ضجة في إطار معرض الكتاب، هي قضية الرقابة، ومصادرتها عددًا من الكتب لدور نشر عربية أو مصرية، ومنعها من التداول، خاصة أن بعض هذه الأعمال كانت قد صدرت في مصر وسمح بتداولها في فترات سابقة، ومنها: رواية زوربا للكاتب اليوناني نيكوس كازنتزاكيس، وبعض روايات كانديرا، وعدد من مؤلفات خالد البري، ونوال السعداوي، وأدوار الخراط وغيرهم.

وقد أثارت قرارات المنع انتقاد المشاركين والمثقفين من رواد المعرض، الذين رأوا فيها تصرفًا يحد من حرية الإبداع والتواصل الثقافي، لا سيما أن تلك الإجراءات حملت قدرًا كبيرًا من التناقض واللا معقولية في اتخاد القرار بما ينم عن حالات فردية ومزاجية في عمل الرقابة، أشار إليها الروائي عزت القمحاوي قائلاً: لم أتصور أن تصل الأمور في الرقابة إلى حد مصادرة كتب مثل رواية زوربا اليوناني، التي مضى على ترجمتها وتوزيعها في مصر والوطن العربي أكثر من ٤٠ عامًا، أو مصادرة روايات كونديرا، التي قمنا بشرائها من دور النشر القاهرية منذ عدة سنوات. وقد عزا القمحاوي هذه الإجراءات إلى غياب كامل للمعلومات، التي كان من الممكن أن تكتشف الرقابة بواسطتها أن الرواية موجودة منذ عدة سنوات في مصر.

يبقى أن دار الكتب والوثائق المصرية،

وفي إطار نشاطات معرض القاهرة أعدت بيانًا إحصائيًا عما صدر في مصر من مطبوعات خلال عام ٢٠٠٢ مقارنًا بما صدر في عام ٢٠٠١ في مختلف المعارف العلمية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفلسفية، والأدبية، والدينية، والفنية، والعلمية، والتكنولوجيا، وسواها، وقد أظهر البيان تراجعًا في عدد الكتب المطبوعة، حيث بلغ عدد ما صدر عام ٢٠٠٢ /١٢١٩١٦/ كتابًا، وذلك بنقص قدره /٢٣٧٩/، عما نشر في عام ٢٠٠١.

❖ إصدارات جديدة

أهل مدين:

تعد شبه جزيرة العرب موطنًا لحضارات عريقة، أثبتت البحوث العلمية الحديثة، والمكتشفات الأثرية غنى مخلفاتها، وعمق جذورها، واتساع علاقاتها وتفاعلاتها، مع الحضارات الأخرى التي جاورتها في المكان، أو عاصرتها في الزمان.

ومن بين تلك الحضارات التي ازدهرت في هذه المنطقة، حضارة أهل مدين. وهم من أوائل أقوام شبه الجزيرة العربية، الذين أسسوا كيانًا اجتماعيًا وحضاريًا. كان له دور أساسي وفعال في جوانب الحياة الاقتصادية والتجارية والدينية، خلال الفترة التي تعود إلى منتصف الألف الثانية ق.م

وقد جاء ذكر أهل مدين في القرآن الكريم، وذكرت التوارة بعضًا من أخبارهم، وتجاربهم وغنى أرضهم، كما أشارت إليهم كتب الجغرافيين والرحالة، ومن بعدهم الكتّاب العرب في مختلف العصور.

- جغرافية المكان:

وتشير الباحثة الدكتورة عواطف بنت أديب بن علي سلامة في كتابها القيم عن أهل مدين، أن المديانيين استوطنوا المنطقة الشمالية الغربية من شبه الجزيرة العربية، وقد امتدت مستوطناتهم بين جنوب البحر الميت وخليج العقبة وصولاً إلى النقب، وصحراء سيناء.

ولا يخفى ما لهذه المنطقة من أهمية استراتيجية وجغرافية، جعلت من مدين مركزًا اقتصاديًا كبيرًا، ونقطة مفصلية أدّت دورًا واسعًا في حركة النشاط التجاري، وطرق القوافل التجارية، ومما عزّز من أهمية موقعها غناها بالثروات والمعادن الباطنية، وما نتج عن كل ذلك من أعمال ومهن، وصناعات متعددة. يضاف إلى ذلك مكانة مدين الدينية إذ شهدت انطلاقة دعوة النبي شعيب عليه السلام، وانتشارها، وهي دعوة تدعو إلى التوحيد، وتحث على العدل والإصلاح الاجتماعي والأخلاقي، كما جاء في القرآن الكريم «وإلى مدين أخاهم شعيبًا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره. قد جاءتكم بينة من ربكم

فأوفوا الكيل والميزان، ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ولاتفسدوا في الأرض بعد إصلاحها. ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين».

وهكذا برز اسم مدين في الجغرافيا التاريخية، وتحددت مكانتها، ونمت مدنها واتسعت أرضها. لأنها شكلت مركزًا تجاريًا، وكيانًا سياسيًا منذ منتصف الألف الثانية ق.م إلى مطلع القرن السابع الميلادي تقريبًا، والواقع أن حدود أرض مدين لم تكن ثابتة، وهذا أمر طبيعي إذ كانت تتسع حينًا، وتنحسر أحيانًا بحسب أطوار قوة المديانيين أو ضعفهم، وطبيعة العلاقات السائدة بينهم، وبين الشعوب والأقوام المجاورة لهم.

وقد أشارت المصادر إلى العديد من المدن المديانية، التي شكلت مراكز حضارية وتجارية، وأدت دورًا هامًا في الحياة الاقتصادية والتجارية بحكم موقعها الاستراتيجي على طريق القوافل التجارية، ومن أبرزها كما يرد في المصادر التاريخية: الأعوج، الأيكة، أيلة، البدع، مدينة البئرين، تبوك، تيماء، الخلصة، الخويرق، الرقة، السبع، السنيطة، الطور، عينونة، فاران، قُرية، القلزم، المائين، المدرة، مدين، المعلق، مقنا، مقهيلوت، المنية.

- الحياة الاجتماعية:

وتعيد الباحثة زمن ظهور قبيلة مدين إلى سنة ١٦٠٠ ق.م في شمال غرب الحجاز، وامتدت إلى الشرق من خليج العقبة وما حوله، ثم اتسع نطاق انتشارها إلى جنوب بلاد كنعان، وجنوب بلاد الشام وأرض مصر، طلبًا للرعي أو الغزو. وساعد في عملية انتشارها، تدجين المديانيين للإبل، واستخدامها وسيلة للأحمال في القوافل التجارية أو الغزوات الحربية، حيث جاء وصف المديانيين على لسان المؤرخ «ث نولدكة» بأنهم «رعاة مسالمون، منهم التجار ومنهم المحاربون المتجولون».

وتذكر الباحثة عواطف بنت أديب أن عشائر مدين شكلت فيما بينها قبيلة كبيرة، غلب عليها اسم مدين فأصبح علمًا لها، وانضوى تحت هذا الاسم أخوة مدين، وأبناؤه: عيفة وعفر، وحنوك وأبيداع، والدعة. الذين كونوا اتحادًا عربيًا كان النظام القبلي ركيزته الأساسية.

كما عقدت مدين تحالفات مع بعض القبائل الأخرى بحكم علاقات الدم والمصاهرة، والجوار، والمصالح الاقتصادية المشتركة.

ويقوم البناء القبلي في مدين على نظام المشيخة، التي تحكم مجتمع القبيلة وتتولى زعامتها، وتنظم أمورها الاجتماعية والاقتصادية، وعلاقاتها التجارية والسياسية، وترعى شؤونها العامة.

ويتألف نظام المشيخة من الشيخ الذي يساعده مجلس شيوخ القبيلة وأعيانها ويعد العرف القبلي، وما درجت عليه العادة، قانون الحكم ومصدر الأحكام.

وإذا كان نظام المشيخة مثّل المرحلة المبكرة في تاريخ مدين، فإن المجتمع المدياني شهد فيما بعد عملية انتقال إلى النظام الملكي، وتوازي هذه المرحلة عصر ظهور النبي موسى، ومرحلة الصراع المدياني - الإسرائيلي زمن موسى وعصر القضاة، حيث سمت لنا المصادر أسماء خمسة ملوك مديانيين في هذه المرحلة هم: أوي، راقم، صور، حور، رابع، ولكن من دون أن تتوفر معلومات دقيقة عن طبيعة النظام السياسي الذي كان يربط بين هؤلاء الملوك.

ويبدو أن النظام الذي ساد آنذاك هو نظام دولة المدينة، وهو النظام الذي عرف في تلك المرحلة في مدن الآشوريين والفينيقيين، والآراميين، إذ كانت لكل دولة خصائصها الاجتماعية والسياسية التي تميزها، وتعطيها استقلالها عن غيرها.

وهكذا نلاحظ أن نشأة مدين الأولى أخذت شكل اتحاد قبلي، مهدت له عوامل الاستقرار واحتراف الزراعة للانتقال إلى طور من التحضر والنمو السياسي والاقتصادي، وبالتالي الانتقال إلى بناء كيان سياسي يقوم على نظام ملكي في إطار مملكة واحدة، انقسمت فيما بعد إلى دويلات مدن، وكيانات متعددة.

وعند الحديث عن الحياة الاجتماعية لأهل مدين، لا بُدَّ من التطرق إلى الحياة الروحية والأفكار الدينية التي عرفها المديانيون وأشكال معبوداتهم، وآلهتهم وأماكن عباداتهم وطقوسهم الدينية.

وفي هذا الجانب لا يمكن أن نفصل التصورات المديانية عن تصورات الشعوب السامية المجاورة لها في الاعتراف بوجود خالق للكون، حيث تجلى أثر هذه الحقيقة في مختلف حضارات المنطقة، وانعكس ذلك في صيغ الأسماء المضافة للآلهة إشارة إلى وحدة التصورات، وتقارب المعتقدات.

ولما كانت مدين تحتل موقعًا متوسطًا بين مراكز حضارات الشرق الأدنى القديم، فقد نشأت بينها وبين تلك الحضارات صلات من التأثر والتأثير، ولأن مدين قبيلة ذات ثنائية اجتماعية بدوية وحضرية فمن المؤكد أن ديانة أهلها كانت فرعًا من الديانات السامية في شبه جزيرة العرب، شابتها مؤثرات رافدية وسورية ومصرية.

وبمعنى اخر فإن أهل مدين مروا بأطوار الفكر الديني التي سادت في بلاد العرب مع تلقي تأثيرات خارجية بحكم علاقاتهم، ولهذا شملت ديانة مدين معتقدات وثنية من عبادة الأصنام والنجوم والكواكب وآلهة الخصب.

وقد عرف أهل مدين الآلهة: إيل وبعل كما عرفوا: اللات والعزّى ومناة، وعبدوا: الشعرى، والمشتري، وزحل، والشمس والقمر، ومن آلهتهم ذو الشرى وذو الخلصة.

ومن الواضح أن القمر نال حيزًا كبيرًا من عبادة أهل مدين، إذ كان الهلال رمزهم، وقد لبسوا الأهلّة على صدورهم، وعلقوهم في أعناق إبلهم، مما يؤكد أن عقيدتهم ذات المنشأ الصحراوي تجسدت منطلقاتها في عبادات كوكبية رموزها الثلاثة: سين وولداه: شمش وعشتار: أي الثالوث الكوكبي: القمر والشمس والزهرة (نجمة الصباح).

وقد أشارت الدراسات إلى أماكن العباد المديانية، المتنقلة منها /الخيمة/ والثابتة /المباني/ ومنها: معابد الجو، روفة، الحسمة، بالإضافة إلى بعض المعابد التي عرفت في المغاور والكهوف.

كما ذكرت بعض طقوس أهل مدين التي تتشابه والطقوس السائدة في حضارات المنطقة آنذاك، ومن بينها: الرقص المقدس، وتقديم الأضاحي، والبخور، والسكر الطقسي، والبغاء المقدس.

وعرفت مدين الكهانة ومن كهانها الكاهنان: سمير وعمران بن مداد، وذلك قبل ظهور النبي شعيب ودعوته التي سبقت الإشارة إلى جوهرها التوحيدي ومضمونها الإصلاحي والأخلاقي.

- اقتصاديات مدين:

وتفصّل الباحثة عواطف بنت أديب الحديث عن جوانب الحياة الاقتصادية لأهل مدين، فتذكر ثروات أرضهم ومعادنهم الطبيعية، وفعالياتهم الزراعية والرعوية ودورهم في تجارة شبه الجزيرة العربية.

وتركز بشكل خاص على معدن النحاس الذي اشتهرت به مدين بشكل عام، بالإضافة إلى معادن أخرى كالذهب والفضة والحديد، والرصاص والأحجار الكريمة، ومنها الفيروز والكوارتز والصوان والجرانيت وغيرها.

وتعد منطقة «تمنع» من أشهر مواقع استخراج النحاس، حيث تم العثور في هذا المكان على مخيمات ومواقع لصهر المعادن، احتوت على العديد من الأدوات والمعدات اللازمة لصناعة التعدين في مراحلها المختلفة.

وكشفت اللقى الأثرية من الفخاريات والأواني، وبعض المصنوعات المعدنية الأخرى، التي تم العثور عليها قرب مواقع التعدين، أن عمليات تعدين النحاس في أرض مدين ترجع إلى عصور ما قبل التاريخ، وقد ازدادت، واتسعت أعمال البحث عن النحاس وتعدينه في العصور اللاحقة، بدليل اكتشاف وجود العديد من تلك المواقع في وادي عـــربة، والمويلح، والعوجة، والبدع، والمروة وغيرها.

وتتكون مواقع التعدين المكتشفة من بقايا المناجم، والأفران والمشاغل. وتبين أن بعض تلك الأفران ما زالت في حالة سليمة، وهي عبارة عن حفرة أو تجويف

أرضي، تطلى جدرانه بطبقة من ملاط طيني، أو تبنى من الرخام، ويكون لكل فرن صفان من المداخن المتصلة بقنوات هوائية، كما يكون لها قصبات خاصة للنفخ، وتستخدم حشوة الصهر من خامات النحاس المطحون مع كربونات وأكسيدات، تخلط بمقادير متوازنة، تضاف إليها كميات متساوية من مصهور الحديد، وأكسيد المنجنيز وأحجار رملية، وقطع الأشجار وروث الحيوانات.

ومما تجدر الإشارة إليه أن سبائك المعادن تعد من بين أهم صادرات مدين ولاسيما إلى أسواق مصر، بالإضافة إلى الأدوات والمصنوعات التي تنتجها المشاغل والورش المحلية كالسكاكين، ورؤوس الرماح، ومصوغات الحلي من أساور، وقلائد وخواتم وغيرها.

وإلى جانب صناعة تعدين المعادن اهتم أهل مدين بالتجارة، التي تعد أهم ركائز الحياة الاقتصادية عندهم.

وتذكر المؤلفة أن أهم البضائع التي كانوا يتاجرون بها هي: الحبوب والأقمشة والخمور والزيوت، والمعادن والطيب والبخور، وتصدير الماشية، ولا سيما الإبل منها.

وقد فرضوا على البضائع المكوس والأتاوات، وامتهن بعضهم خفارة القوافل وحراستها، واستعملوا الموازين والمكاييل في المعاملات التجارية، ومن أوزانهم: الحبة، القيراط، المثقال، الدرهم، الأوقية، البزمة، الشعيرة، الرطل، القنطار، الشاقل وسواها.

أما الزراعة وتربية الماشية فكانت موردًا اقتصاديًا هامًا في حياة أهل مدين، وساعد على ذلك وجود الواحات والآبار الجوفية، والينابيع الجارية، وبناء الصهاريج والخزانات الصخرية لجمع المياه وتخزينها.

وتقسم الزراعة في مدين إلى زراعة بعلية وأخرى مروية، وأهم محاصيلها التمور، والجوز والتين البري والزيتون، والحبوب.

وقد أدى وجود الواحات والآبار إلى انتشار المراعي والاهتمام بتربية الماشية من الإبل والغنم والماعز والحمير.

- الشواهد الأثرية:

وفي هذا الفصل تبحث المؤلفة في خصائص فخار مدين وانتشاره، كما تتناول أنواع العمارة المديانية والمشخصات والنقوش والرسومات والأدوات التي خلفها المديانيون، وكشفت عنها أعمال التنقيب الأثري.

وتركز في هذا الجانب على فخار مدين الذي اتصف بتجانسه وطبيعته الواحدة وهو نوعان: مزخرف، وغير مزخرف، وأكثره من الأطباق والزبديات، والأواني ذات الاستعمالات المنزلية.

ويتسم الفخار غير المزخرف بغطاء

طيني لونه أغمق من طين الوعاء. أما المزخرف منه، فهو مدهون بدرجات لونية مختلفة من الأسود والبني والأحمر، والأصفر على طلاء طيني كثيف وبأشكال هندسية أو طبيعية، أو رسوم حيوانات وطيور وحلزونات.

ونظرًا لعلاقات المديانيين الواسعة، فقد انتشر فخار مدين في أرجاء واسعة، حيث تم العثور عليه في أماكن متعددة داخل أرض مدين وخارجها.

وأشهر مواقع وجود الفخار المدياني موقع قُرية التي تبعد قرابة ٧٠ كم غرب تبوك، وهو مستوطنة زراعية قديمة، حيث تم العثور على أكثر من ١٨ صنفًا مختلفًا من أواني الفخار في هذا الموقع، شملت: زبديات، أباريق، أباريق صغيرة، وأقداحًا، وجرارًا، وأوعية أخرى ذات أغراض متعددة.

وفخاريات «موقع قُرية» مزخرفة، بخطوط متوازنة بشكل أفقي وعمودي ومائل، أو على شكل متقاطعات، وشبكات، وشارات ومثلثات ومعينات، وخطوط منكسرة، وأقواس، وأنصاف دوائر وأهلة، وخطوط متموجة، ولفائف، وعناصر زخرفية مستقلة، بالإضافة إلى رسوم الطيور، ولا سيما النعام منها، والأشكال البشرية.

أما في مجال العمران والبناء فقد استفاد المديانيون من طبيعة البيئة، وماتوفر بها من عناصر ومواد طبيعية، فشادوا المدن والمساكن بحسب وظائفها الاجتماعية والدينية والمهنية.

وأبنية مدين بأحجام مختلفة، الكبيرة منها، والواسعة للأغنياء والسادة، أما الصغيرة فهي للفقراء والعمال والخدم.

وتحاط المدن بأسوار، أنشئت عليها حصون وأبراج للدفاع والمراقبة، واهتم المديانيون بأبنية العبادة والمدافن، والمنشآت المهنية الخاصة بصناعات التعدين من أفران ومشاغل، ومساكن إقامة للعاملين.

واعتمد أهل مدين في عمليات البناء، والإشادة على مادة الحجر بأنواعه، واستخدموا ملاطًا من الحصباء والطين للحشوة، كما استعملوا الجبس، وتتوفر في مدن المديانيين المرافق العامة الأخرى من قنوات، ونظام ري وصهاريج وخزانات مياه.

وقد ترك المديانيون إلى جانب ذلك بعض الآثار الدالة على فنون المهن والصناعات والمنحوتات الطينية والحجرية، والمصوغات الذهبية، والمسبوكات النحاسية، ومنها: حية مصنوعة من النحاس ودمى وتماثيل حيوانية وبشرية، ونقوشات كتابية وخطوط، وزخارف هندسية، ومصوغات أخرى كالأساور

والأقراط، والخواتم والأهلّة، وبعض التمائم والتعاويذ والأختام التي تحمل صورًا للجعران، والخنافس السوداء.

- علاقات أهل مدين:

وتستعرض الباحثة الدكتورة عواطف بنت أديب علاقات أهل مدين وصلاتهم مع الأمم والشعوب المجاورة لهم، وهي صلات نشأت بتأثير الموقع الجغرافي، والتعاون الاقتصادي، والتحالفات السياسية، وتبادل المنافع المشتركة، أو بتأثير القرابة، والمصاهرات الاجتماعية.

فقد عقد أهل مدين مع شعوب مناطق شبه الجزيرة العربية، وبحكم صلة القرابة والجوار والدم، علاقات اقتصادية وسياسية. وقامت بينهم وبين العمالقة والإسماعيليين وبني المشرق تحالفات واتفاقيات متينة.

كما نشأت بينهم وبين بعض قبائل اليمن علاقات تعاون اقتصادية وتجارية. وبحكم الجوار والقرابة اتصل المديانيون بأرض كنعان وسكانها من العمونيين والموآبيين والفينيقيين واليبوسيين، والرفائيين والأموريين وغيرهم.

أما صلتهم بأرض مصر وشعوبها فقد ترسخت لاعتبارات اقتصادية، ورغبة مشتركة في التعاون التجاري وتعدين المعادن.

ويبدو أن علاقات أهل مدين مع الشعوب الأخرى كانت تتأرجح أحيانًا بين الحرب والسلم، وأوضح تعبير عن هذه العلاقات ما قام بين أهل مدين وبني إسرائيل، حيث مرت هذه العلاقة بعدة أطوار، ترجع بداياتها المبكرة إلى لجوء موسى هاربًا من مصر ولجوئه إلى مدين، وزواجه من صفورة بنت النبي شعيب، ثم عودته إلى مصر، ورجوعه ثانية إلى مدين، وما رافق ذلك من نشوء علاقات تعاون أخذ فيها بنو إسرائيل الكثير من التراث الإدراي والديني المدياني.

ولكن هذه العلاقة تحولت إلى صراعات وحروب، بدأت في أواخر القرن الثالث عشر ق.م، وتجددت ثانية في القرن الحادي عشر ق.م، ويبدو أن أسبابها الأساسية تعزى إلى طمع بني إسرائيل في موقع مدين، وثروات أرضها، وغنى سكانها، وقد دام ذلك الصراع قرونًا طويلة، مما أدى إلى جانب أسباب وعوامل أخرى إلى تخريب المدن، وتدمير المرتكزات العمرانية والحضارية، وانهيار كيان مدين وزوال نفوذها.

❖ محطات ثقافية:

- الرباط عاصمة الثقافة العربية:

تحت شعار المغرب أرض اللقاء، احتفت الرباط بإعلانها عاصمة للثقافة العربية، لسنة ٢٠٠٣، وإلى غناها التاريخي وحيويتها وانفتاحها على فضاءات وثقافات مختلفة، وموقعها عند مصب نهر أبو

رقراق، فإن الرباط تختص بالعديد من الأوابد والمآثر التاريخية، والأثرية، والمراكز العلمية والمتاحف، التي تجعل منها عاصمة للثقافة، ومركزًا للتلاقي الفكري والتواصل الثقافي.

وقد عبر البرنامج الاحتفالي بهذه المناسبة عن غنى وتنوع تاريخ المدينة الحافل بمكونات التمازج الثقافية والانفتاح على الثقافات والتيارات الفكرية والفنية، وتجلى ذلك من خلال حرص الجهات المشرفة على تنظيم الاحتفال، بأن تكون فعالياته بما تضم من ندوات ولقاءات وحفلات ومعارض فرصة لإجراء حوارات معمقة بين المثقفين العرب، وبينهم وبين أقرانهم الأفارقة من جهة، والأوروبيين من جهة أخرى.

كما يتضمن برنامج فعاليات الرباط عاصمة للثقافة العربية على مدار عام ٢٠٠٣، العديد من النشاطات المتنوعة، ومن بينها ندوات: المثقفون العرب والغربيون، المثقفون العرب والأفارقة، الشعر العربي الحديث، بالإضافة إلى أسبوع للنحت العربي، ومهرجان للموسيقا العربية، وآخر عن الموسيقا الأندلسية، ومعارض أخرى عن التراث الأندلسي، والفروسية العربية، وطريق الذهب، والعلاقات الافريقية العربية.

- **سنة الجزائر الثقافية:**

بدأت في قصر الرياضة بباريس فعاليات سنة الجزائر الثقافية في فرنسا، بحفل فني وموسيقي شارك فيه عدد من الفنانين الجزائريين، والفرق الفنية الجزائرية.

وتضمن برنامج هذه السنة، التي تتوزع نشاطاتها على أكثر من مدينة وبلدة فرنسية، جميع أشكال الفنون والثقافة والمسرح، والموسيقا والرقص، والأدب والعمارة، والفنون المسرحية والتطبيقية.

وسيتعرف جمهور الأدب في فرنسا خلال هذه السنة على أحد أوجه الجزائر الثقافية، من خلال الحضور المميز للكتب، والمؤلفات الصادرة في الجزائر، وذلك من خلال إقامة أكثر من معرض أو المشاركة في معارض تقام في فرنسا، ومن بينها: معرض صالون باريس الدولي الفني الثالث والعشرون للكتاب، ومعرض الكتاب الأوروبي العربي، ومعرض كتاب الشاب والطفل السنوي، وصالون الكتاب المغاربي، وصالون مدينة تور للكتاب الجزائري، إضافة إلى معارض أخرى تقام في جامعات ومعاهد ومدن فرنسية أخرى، وترافق معارض الكتاب الجزائري نشاطات أدبية كاللقاءات مع الكتاب والناشرين الجزائريين، ومحاضرات، ولقاءات شعرية، تستضيفها المدن والجامعات، وبعض المؤسسات والهيئات الثقافية الخاصة، كما تقام أيضًا في إطار فعاليات سنة الجزائر الثقافية سهرات فنية، وحفلات غنائية، تشكل باقة متعددة الأشكال والألوان، وتعبر

عن ثراء وتنوع الإبداع الفني الجزائري، وقد راعى منظمو هذه النشاطات الفنية تمثيلها كل المناطق والألوان الغنائية الجزائرية، ومن ذلك: غناء المالوف، والفن الأندلسي، والرقيبات، وأصوات أخرى تمثل فنون المناطق الصحراوية والجبلية، حيث يتاح للجمهور الفرنسي من خلال تلك التظاهرة اكتشاف ثراء التراث الغنائي الجزائري في غنى مضمونه، وتنوع أشكاله وألوانه.

- السنة التونسية للكتاب:

بمناسبة الاحتفال باليوم الوطني للثقافة أعلن وزير الثقافة والشباب والترفيه التونسي أن سنة ٢٠٠٣ ستكون السنة الوطنية للكتاب في تونس.

وذكر وزير الثقافة أن برنامج السنة الوطنية للكتاب يتضمن أكثر من مائة نشاط وتظاهرة متصلة بصناعة الكتاب في جوانبها المختلفة، وستتمحور الفعاليات والنشاطات ذات الصلة بالكتاب حول الإبداع وإنتاج المضامين وصناعة الكتاب واقتصادياته، والوسائط المتعددة له وتسويق الكتاب وترويجه.

وسيشمل برنامج الاحتفال بسنة الكتاب التونسية ندوات ومحاضرات حول: مشاركة الكتاب التونسي في المعارض الدولية، والكتاب والمطالعة في الوسط العائلي، والكتاب والمطالعة في الأوساط الشبابية والمدرسية والجامعية.

إضافة إلى نشاطات أخرى ذات صبغة إعلامية تهدف إلى التعريف بالكتاب والمكتبات.

وستترافق فعاليات السنة الوطنية الجديدة معارض ومهرجانات من بينها: معرض تونس الدولي للكتاب، ومهرجان التراث، ومهرجانات موسيقية وفنية وغنائية.

- دعوة لإنقاذ معالم الخليل الأثرية:

ناشدت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، المنظمات والمؤسسات والهيئات الدولية، والإقليمية سرعة التدخل لإنقاذ معالم مدينة الخليل الأثرية، التي تتعرض إضافة إلى النهب والسرقات إلى برنامج تدمير منظم على أيدي القوات الإسرائيلية المحتلة.

وقد نددت المنظمة بما تقوم به إسرائيل من أعمال تخريبية تهدف إلى تغيير معالم المدينة، وتشويه تراثها، ومحو تاريخها عبر سياسة هدم المباني التاريخية في البلدة القديمة.

وبينت الإيسيسكو في ندائها أن ما تقوم به إسرائيل من اعتداءات يشكل انتهاكًا صارخًا للقانون الدولي والاتفاقيات والمعاهدات ذات الصلة، التي وقعت عليها إسرائيل باعتبارها عضوًا في الأمم المتحدة وفي اليونيسكو، بصفتها المنظمة التي تتولى رعاية وحماية المعالم الأثرية في العالم.

ما يجدر ذكره أن الجرافات الإسرائيلية

هدمت عشرات البيوت والمنازل، التي يعود تاريخها إلى الفترات المملوكية والعثمانية، تارة بسبب ملاحقة أصحابها، وتارة أخرى بذرائع افتتاح طرق ومنافذ تسمح لقواتها بالمرور والحركة.

وأكدت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة في ندائها أن حماية الممتلكات الفلسطينية، والحفاظ على المعالم الأثرية والتاريخية في جميع المدن والبلدان، والقرى الفلسطينية، مسؤولية إنسانية يتحملها المجتمع الدولي، والمؤسسات والهيئات الدولية.

❖ **وجهات نظر**

- ماذا يعطي الشعر؟

قدمت الدكتورة نورية الرومي أستاذة الأدب في جامعة الكويت الشاعر الدكتور غازي القصيبي خلال تكريمه في مهرجان القرين الثقافي التاسع بالقول: إن القصيبي شاعر متميز جمعت دواوينه التزامه بعمود الشعر القديم، كما سارت في منهج النهج الجديد للقصيدة. وقد مثل فيها اتجاهات فنية تنقل بها بين الواقعية والرومانسية والإبداعية، وفي أحيان كثيرة جمع بين الاتجاهات الثلاثة في ديوان واحد، بل في قصيدة واحدة.

وكان القصيبي تحدث عن تجربته الإبداعية وسيرته الذاتية وعلاقته بالأدب والجمهور، فقال: إنه ولد فوجد لديه موهبة من نوع خاص، تعارف الناس على تسميتها بالشعر، فانقاد إليها، ثم وجد لدى ذاته مواهب أخرى تشمل الرواية والإدارة والدبلوماسية، فانقاد إليها كما يقول، ومضى في طرقاتها مستجيبًا لنوازع ذاته، ونداء موهبته، وإمكاناته حين جمع بين صياغة الشعر وكتابة الرواية، وممارسة العمل في إطار الخدمة العامة.

وأضاف: أنه حين مشى الخطوة الأولى في عالم الشعر والإبداع لم يكن في ذهنه أن يصبح شاعرًا، أو أن يكرس حياته للشعر، والآن وبعد نتاج شعري متميز، يجيب القصيبي على استفسارات من يسأله... ماذا أعطاك الشعر، وماذا أخذ منك؟ بالقول: إنني لا أعرف الجواب، ومع الشعر لا يوجد حساب دائن، وحساب مدين.

أما حول تكريمه فقال: إذا كانت المناصب تكريمًا، فقد كرمت من قمة رأسي إلى أخمص قدمي، ومع ذلك لا بد أن أقول: إن التكريم الأكبر والأهم، هو رسالة من قارئ لا أعرفه تقول: إن قصيدة ما عبّرت عن مشاعره فأحس كما لو أنه كتبها.

- التواصل الأدبي:

الصراع بين الأجيال في الأدب والثقافة أمر عرفه الأدب العربي في مختلف مراحله وعهوده، وقد عبّر عن هذه المقولة مجددًا الشاعر الإماراتي مانع سعيد العتيبة، الذي أكد أن الأدب العربي بات الآن يحتاج إلى انتفاضة لإفساح المجال

للأسماء الجديدة كي تسطع، وأن على شيوخ الأدب أن يتركوا المنصة حتى نضمن التواصل، لأن الأدب العربي في الوقت الراهن يفتقد للتواصل، لا سيما أن طفرة الإعلان والفضائيات كونت سحابة حجبت نوره الحقيقي وقيمته، مما أسهم في خلق نوع من الفوضى التي تحتاج إلى مرجعية أخلاقية تضع ضوابط عامة للسير عليها، وإلى منابر أدبية تخرج عن الأنماط التقليدية الرسمية.

ووصف العتيبة تجربته مع الشعر بأنها رحلة نحو البداية، ومشوار العمر الذي شكل ربيع حياته، وقال: إن هروبه إلى الشعر شبيه بهروبه إلى الصحراء التي عشقها، فأذكت خياله الشعري، وتعلم منها درسه الأول في الحياة، مضيفًا أن قصائده رحلة طويلة إلى عالم الجمال والخيال الممزوج بالواقع، كما أنها الإيمان والمسؤولية، وليست مجرد موقف من حدث، بقدر ما هي احتماء من قوة الواقع والحياة.

- السياسات الليبرالية والمرأة:

انتقدت الكاتبة المصرية فريدة النقاش رئيسة تحرير مجلة أدب ونقد في كتابها «حدائق النساء» الذي صدر مؤخرًا السياسات الليبرالية الجديدة، التي تعتبر المرأة سلعة على أكثر من مستوى، وقد أكدت النقاش أن هنالك قوى رجعية تسجن المرأة في جسدها، مقابل قوى أخرى تستخدم المرأة كهدية في الإعلان والترويج للبضائع في العالم التجاري الاستهلاكي، القائم على المنفعة المادية.

وذكرت الكاتبة فريدة النقاش أن موجة الليبرالية الجديدة لشراستها التجارية غير الإنسانية، تعتبر أحد الروافد التي تنتج وتغذي القوة المتضادة، بل تعطيها مبرر بقائها.

كما أشارت إلى ما حققته الحركات النسائية من نتائج إيجابية في الدفاع عن حقوق المرأة من نزعات التشويه والاستغلال مؤكدة أن تحرير المرأة هو في جوهره تحرير للمجتمع، ولن يكون منفصلاً عنه، ولن يتم بمعزل عن تحرير الشعب كله، وبناء مجتمع قائم على المساواة والمناداة بإلغاء كافة أشكال التمييز، التي تعاني منها المرأة.

- دعم الثقافة:

أكد عبد العزيز سعود البابطين أن إيجاد مؤسسة تعنى بالشعر العربي وتحتفي بالشعراء العرب، كان حلمًا من أعز أحلامه، وأكثرها إلحاحًا عليه منذ أن أدرك القيمة الكبرى للشعراء في بناء الأمة ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً.

وذكر أن مؤسسة البابطين للإبداع الشعري، التي تم تأسيسها سنة ١٩٨٩ ستواصل نهجها، وجهدها في دعم الثقافة والمثقفين، والشعراء العرب.

وأضاف البابطين أن إنشاء المؤسسة لم

يكن ترفًا ثقافيًا، ولا استعرضًا للإمكانات المادية، أو مجرد إصرار على تحقيق حلم، بل كان عزمًا على تأكيد دور الشعر في حياة الأمة، فقال: إذا كانت الأمم يحق لها أن تفخر بشعرائها العظام، فإن من حق الأمة العربية أن تفخر بسلسلة ذهبية من شعرائها العظام منذ إمرئ القيس، وزهير بن أبي سلمى، والنابغة، ولبيد، مروراً بالمتنبي، والبحتري، والمعري، وأحمد شوقي، والأخطل، والشابي، وبدر شاكر السياب.

ما يجدر ذكره أن مؤسسة البابطين قدمت منذ إنشائها العديد من الجوائز، وأقامت العديد من الندوات التكريمية للمبدعين من الشعراء والنقاد، وأصدرت عدداً من المطبوعات المهمة عن الشعر والشعراء، يأتي في مقدمتها: «معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين» الذي صدر عام ١٩٩٥.

- رسالة المثقفة العربية:

أكدت الكاتب والأديبة الكويتية فاطمة يوسف العلي خلال مشاركتها في مؤتمر المرأة المبدعة، الذي نظمه المجلس الأعلى للثقافة في مصر... أن رسالة المثقفة العربية خطيرة، وأنه يقع على عاتقها مسؤولية كبيرة، لأن الثقافة رسالة وطنية وقومية، لا تقل شأنًا عن القضايا السياسية.

وشددت الكاتبة فاطمة العلي على ضرورة التخلي عن الرفاهية، التي تمارسها بعض المحسوبات على الثقافة في كل أشكالها، لأن الثقافة من وجهة نظرها قضية خطيرة، والمثقفة يمكن أن تقوم بدور لا يستطيع أن يقوم به أحد، إذا حملت الرسالة بأمانة.

ورأت الكاتبة أن مفهوم تحرر المرأة قد تغير، فهو يرتبط الآن بتحرير العقل من التبعية والإنهزامية والهامشية، والذوبان في الآخر، إضافة إلى التحرر من الأمية والجهل.

وأشارت العلي إلى أن المرأة العربية حققت وجوداً جيداً على ساحة العمل الوطني والاجتماعي والفكري، وأن أداء دورها الثقافي وتحقيق رسالتها الثقافية يقتضي منها أن تقرأ الواقع والمستقبل قراءة متأنية، وأن تفكر بقوة وتحمل قضايا أمتها ووطنها، وتتخذ من الإبداع والثقافة سلاحًا من أجل تغيير الواقع على نحو أفضل.

إحالات

١- جريدة الفنون عدد ٢٤٥.

٢- شؤون عربية عدد ١١١.

٣- أهل مدين - دكتورة عواطف بنت أديب، نشر مكتبة الملك فهد الوطنية سنة ٢٠٠١.

٤- موقع القناة والبوابة على شبكة الإنترنت.

٥- وكالة الأنباء الجزائرية.

٢٧٥

كتاب الشهر

أعلام الفلك في التاريخ العربي

عرض وتقديم
محمد سليمان حسن *

صدر حديثًا ، عن وزارة الثقافة السورية، ضمن سلسلة أعلام تاريخية، كتاب تحت عنوان« أعلام الفلك في التاريخ العربي». قام بوضع هذا الكتاب، الدكتور «علي حسن موسى». يقع الكتاب في / ٣٠٤ / صفحات من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه: مقدمة وعشرة فصول بحثية، نقدم عرضًا لها بما يتسق والمعطيات الفكرية للمؤلف.

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية البحوث والدراسات.

المقدمة:

لم يكن الإنسان بمعزل عن محيطه الذي يعيش فيه. وبخاصة في علاقته بالوجود الطبيعي المرصع بآلاف النجوم المرئية، المتجلّية بصور عدة، تبدو كأنها تقع ضمن مسار الشمس الظاهري حول الأرض، فيما يدعى بفلك البروج أو فلك السماء، والبعض من تلك الصور بعيدة عن فلك الشمس. وكانت الأجرام السماوية القريبة من الأرض، هي ما يشغل الإنسان، لأنها كانت تبدو وكأنها تتحرك حول الأرض التي كانت في نظر الأقدمين مركز الكون.

لقد شغل الكون بأجرامه الإنسان منذ عهده بالحياة على هذه الأرض، محاولاً تفسير نظامها وحركاتها أو ثباتها، وبعدها وقربها عنا، والأفلاك التي تنتظم ضمنها، وطبيعتها ونشأتها، وتطورها... وأول بدايات علم الفلك كانت في التنجيم، أو (علم الهيئة) قديمًا. إذ شكل هذا العلم الإرهاصات الأولى لعلم الفلك.

والمنجم المشتغل بالتنجيم، أو ما يعرف بعلم أحكام النجوم، مادته النجوم، السيارة منها والثابت. وهذا يتطلب من العامل فيه معرفة بالنجوم، مطالعها ومغاربها وصورها، وأوضاع الكواكب بالنسبة لبعضها، وبالنسبة للصور النجومية (الأبراج) من حالات، اقتران واتصال وتقابل واجتماع... وهذه كلها أمور فلكية يستخدمها كظواهر علمية تستحق الدراسة.

وإذا كانت البداية بالنسبة لعلماء الفلك مندغمة مع علم التنجيم، إلاّ أنّ علماء الفلك استطاعوا تجاوز ذلك بعد تقدم الأرصاد الفلكية والكشف عن جوانب عديدة من الكون ونظامه وأسراره.

وما يميز العلماء العرب وغيرهم قديمًا، أنهم كانوا موسوعيين، فكانوا فلاسفة وأطباء وجغرافيين وعلماء فلك وهندسة وحساب... الخ. وهو ما سنرصده في هذا الكتاب فيما يتعلق بعلماء الفلك.

الفصل الأول: المراحل التاريخية لتطور علم الفلك عند العرب.

ليس القلم العربي فقط ما يمكننا عدّه عربيًا في التعبير والإبداع، وإنما ما أنتجته الأرض العربية من ثمار فكرية وعلمية. بما هيأته من إمكانيات للتفكير السليم والإبداع الخلاق في مجالات علمية، كان على رأسها علم الفلك. وهذا يقودنا للعودة إلى ما قبل التاريخ العربي الإسلامي الذي تجاوزت حدوده المكانية الأرض العربية، ليسود فيها الفكر العربي الإسلامي الذي انتج من

خلاله علماء العرب والمسلمين، وليبقى الفكر بإبداعاته مع تقطع أوصال الأرض الإسلامية.

والأرض العربية قبل الإسلام، كان لها السبق في المعرفة الفلكية. والحضارتان البابلية في بلاد الرافدين (العراق) والمصرية القديمة في مصر أنتجتا الكثير من المعارف الفلكية.

غير أن أهم إنجازات فلكية في تاريخ الأرض العربية، كانت لعلماء غير عرب في أصولهم ولكن إبداعاتهم تجلت خلال حياتهم على الأرض العربية التي تهيأت فيها كافة السبل الملائمة لتطور المعرفة الفلكية، لما تتميز به أجواءها من نقاء، ممكنًا ذلك من المراقبة والرصد لنجوم السماء.

- علم الفلك قبل الإسلام:

يمكن تقسيم المنجزات في علم الفلك خلال هذه المرحلة على فترتين:

١ - الفترة الأولى

وهي فترة الازدهار العربية الأولى لشعوب عربية كانت تسكن الأرض العربية في بلاد مابين النهرين ومصر وغيرهما، ممثلاً ذلك في:

ا - المصريين القدماء

الذين تجلت معارفهم الفلكية في إدراكهم لأهمية الشمس، وكذلك القمر. كما عرفوا العديد من النجوم وربطوا بين ظهور بعضها وبداية فيضان نهر النيل، ورتبوا النجوم في مجموعات أو أبراج.

واهتم المصريون بالزمن الذي تجلى لهم في تعاقب الليل والنهار وتبدل أحوال الأيام عبر دورة هي ما شكلت السنة لديهم التي اعتبروا طولها /٣٦٠/ يومًا، مقسمين إياها إلى إثني عشر قسمًا (شهرًا) مدة كل شهر /٣٠/ يومًا. غير أن السنة الفلكية لديهم كانت محددة بظهورين متتاليين لنجم الشعري اليمانية بفاصل زمني بينهما /٣٦٥/ يومًا وربع اليوم، والتي اعتبروها /٣٦٥/ يومًا.

كما قسم المصريون السنة إلى ثلاثة فصول. وقسموا اليوم إلى وحدات مشكلة ما يعرف باسم الساعات.

وكان للمصريين السبق في معرفة الساعات الشمسية. كما وضعوا جداول لمواقع النجوم المعروفة لديهم. فكانت البدايات الأولى لما عرف لاحقًا باسم (الأزياج).

ب - البابليين:

أما البابليون فقد تجاوزوا في معارفهم الفلكية معارف المصريين القدماء، متمثلة أهم معارفهم في الآتي:

١ - معرفتهم للتقويمين القمري والشمسي

٢ - إبداعهم للأسبوع، وتقسيمهم الشهر القمري إلى أربعة أسابيع.

٣ - إبداعهم للبروج السماوية الأثني عشر التي تشكل منازل الشمس.

٤ - استخدامهم للساعات الشمسية والمزاول لتحديد الوقت من النهار.

٥ - اكتشافهم (دورة الساروس SaroS)، وهي دورة مدتها (١٨/٦) سنة قمرية، ومن خلالها يحدد الكسوف والخسوف.

٢ - الفترة الثانية:

كان الأزدهار العلمي في مجال علم الفلك واضحًا، وكان الإبداع العلمي من ثمرات الأرض العربية، خاصة، أن الأرض العربية بأدوات الرصد العينية تعد مثالية لمراقبة النجوم. وهذا ماجعل علم الفلك في العصرين القديم والوسيط عربيًا.

وحريٌ بنا اعتبار كل إبداع على الأرض العربية إبداعًا عربيًا، بغض النظر عن اللغة التي كتب فيها، لكون البنية الفكرية والطبيعية الملائمة هي وراء هذا الإبداع.

بذلك نضع أسماء مثل: (بطليموس الاسكندري المصري)، اليوناني الأصل، وكذا (إيراتوستين الاسكندراني) فهذان العالمان من تلامذة المدرسة الاسكندرية... وغيرهم.

أ - إيراتوستين الاسكندراني:

عاش هذا العام خلال الفترة (٢٧٦ - ١٩٤ ق . م). ووفد إلى الاسكندرية عام /٢٥٣ ق . م/ ليقضي فيها بقية عمره، وليشغل أثناء ذلك منصب أمين مكتبة متحف الاسكندرية العظيم، وبقدر ما كان فلكيًا فهو جغرافي أيضًا. وقد ذاعت شهرته من خلاله وضعه طريقة لحساب محيط الأرض.

ب - كلاوديوس بطليموس:

أو بطليموس المصري الاسكندري، من أصل يوناني، مصري في مولده- وإلى مدينة (بطلمية) في صعيد مصر ينسب. مصري في أفكاره وعلمه وحياته. انتقل إلى مدرسة الاسكندرية ليتزود من علمها، وابتدأ دراساته وأبحاثه في علم الفلك وغيره من العلوم. يرجع تاريخ ميلاده في مطلع القرن الثاني الميلادي (نحو ١١٠ م)

ووفاته نحو (١٨٠م) ولبطليموس مؤلفات عدة في ميدان علم الفلك، وله آراؤه ونظرياته العلمية، ومن أهم كتبه: كتاب المجسطي، القضاء من النجوم على الحوادث، مدارات النجوم الثابتة، جداول بمواقع النجوم، نظريات الأفلاك. وقام علم الفلك عند بطليموس على الأرصاد. وتعود أول أرصاده الفلكية إلى عام (١٢٧ م / وآخرها إلى عام / ١٥١ م/.

١ - ثاون الاسكندراني:

يعد آخرون استخدام مكتبة الاسكندرية مركزاً لعلمه، لأن المكتبة أحرقت في عهده سنة (٣٨٩ م). وقد ذكره (ابن النديم) في (الفهرست). وله من الكتب: العمل بذات الحلق، جداول زيج بطليموس، العمل بالأسطرلاب، المدخل إلى المجسطي.

- علم الفلك خلال العهود الاسلامية:

برأي المؤلف، لم يكن هناك مايشير إلى وجود علم للفلك عند العرب قبل الإسلام، ولا في فترة الإسلام الأولى. ويرى أن ابتداء علم الفلك عند العرب كان مع بداية العهد الراشدي ثم الأموي والعباسي، إلى ما نحن فيه.

١ - علم الفلك في العهدين الراشدين والأموي:

يقول (كرلونللينو) في كتابه (علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى):إن عصر الخلفاء الراشدين لم يختلف عن عصر الجاهلية فيما يتعلق بالعلوم العقلية،فإنه كان زمان الفتن الأهلية والحروب الداخلية، وفتوح البلدان والجهاد لنشر الإسلام ورفع أعلامه المنصورة في البقاع الشاسعة والآفاق القاصية. فما اشتغل فيه المسلمون إلا بالسياسة والحرب والفنن والأمور الدينية والشعر، فكسدت أسواق العلم كل الكساد. ولم يزل الأمر كذلك بعد ابتداء الدولة الأموية وانتقال دار الخلافة إلى دمشق، فإن خلفاء بني أمية اهتموا بإحياء علوم الجاهلية والشعر والأخبار) وبالصيد والملاهي وبالفنون والصنائع، وما نستثني إلا الأمير خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى (٧٠٤ م) الذي كان ذاهمة بالعلوم، وهو أول من عنّي بإخراج كتب اليونان القدماء، وأول من تُرجم له كتب الطب والنجوم والكيمياء، حتى سمّي حكيم بني مروان».

وبرأي المؤلف «: أن الفترة السابقة

للعهد العباسي لم تعرف من علم الفلك سوى الشق المتعلق بالتنجيم، أو مايسمى أحكام النجوم.

ويذكر أن أول كتاب في أحكام النجوم تُرجم إلى العربية من اليونانية ثم في العصر الأموي سنة (١٢٥ هـ) وهو كتاب (عرض مفتاح النجوم) المنسوب إلى هرمس الحكيم.

غير أنّ الإنسان العربي في جاهليته لم يكن بعيداً عن النجوم، ولم يكن بمنأى عن الزمن بمفهومه التوقيتي. والنجوم العديدة التي أعطيت لها أسماء عربية كانت معروفة في الجاهلية. كما أن الأحوال الجوية في أيام السنة وشهورها كانت مرتبطة بمنازل القمر والشمس التي عرفوها وحددوها.

وللدين الإسلامي بأحكامه الشرعية دورٌ هامٌ في تحفيز العلماء المسلمين على الاهتمام بالعديد من الظواهر الفلكية، وذلك لارتباطها ببعض أحكام الشريعة من صلاة وحج.

٢ - علم الفلك في العهد العباسي:

ما إن انتهت أيام بني أمية (٧٥٠ م) وأشرقت شمس بني العباس، حتى أصبحت (بغداد) دار الخلافة الإسلامية. وفيها بدأت حركة من الاختلاط والاندماج بالآخر معه وفيه، وبخاصة الفرس واليونان. وشاع القول التالي: العلوم ثلاثة: الفقه للأديان، والطب للأبدان، والنجوم للأزمان..

وأول ما توجه العباسيون شرقاً إلى الهند، فنقلوا أهم كتبهم (السند هند)، ثم توجهوا صوب اليونان، ونقلوا أهم مؤلفاتهم في الفلك والرياضيات.

وتعد فترة حكم الخليفة (أبو جعفر المنصور)، فترة ازدهار حركة الترجمة من اللغات الأخرى إلى العربية، وهي ضرورية لعلم الفلك. ومن أهم ما ترجم في عهده: كتاب (السدهانتا) الذي نقل من السنسكريتية إلى (يحيى البطريق) كتاب الأربع مقالات لبطليموس، بالإضافة إلى كتب أخرى. وقرب (أبو جعفر المنصور) علماء الفلك ومنهم (نوبخت الفارسي) وابنه (أباسهل). وفي عهده صنع العرب أول (أسطر لاب) قام بصنعه (إبراهيم الفزاري).

واستمر تطور علم الفلك في عهد الخليفتين العباسيين المهدي بن المنصور (١٥٨ - ١٦٩ هـ) والهادي بن المهدي (١٦٩ - ١٧٠ هـ). ومن الأسماء التي لمعت في

فترة الخلفاء المهدي والهادي والرشيد، نذكر: المنجم ماشاء الله، وأبو سهل الفضل بن نوبخت، وابن الفرخان، وجابر بن حيان..

وبلغ علم الفلك أوجه في عهد الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ)، وتجلى ذلك بإرساله البعوث إلى القسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية للبحث عن مؤلفات علماء اليونان، وأنشأ مجمعًا علميًا في بغداد (٢١٨ هـ) على نسق المدارس النسطورية والزرادشتية، عرف باسم بيت الحكمة، وعهد به إلى (يحيى بن ماسويه) الذي توفي (٨٥٧ م) وهو من المؤلفين في السريانية والعربية. ولم يتوقف المأمون عند حد الترجمة، بل اهتم بالرصد الفلكي، فأنشأ مرصدًا فلكيًا ضخمًا في بغداد، ونقل علم الفلك من التنجيم والتأمل إلى العلم والاستقراء، وأنجز الراصدون من خلال أرصادهم العديد من الأزياج، وقام العلماء بقياس محيط الأرض. وتألق علماء الفلك: محمد بن موسى الخوارزمي، وأولاد موسى بن شاكر الصاغاني، الكوهي، المروزي، الفرغاني، هارون بن علي، علي بن عيسى.

واستمر التطور العلمي في عهد المعتصم بن الرشيد (٢١٨ - ٢٢٧ هـ)، وأصبحت مدرسة بغداد العلمية وجهة العلماء، واستمر ذلك من خلافة الخليفة الواثق بالله (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) إلى الخليفة الموفق بالله (٢٦٩ - ٢٧٩ هـ). وفي عهدهم برزت أسماء في علم الفلك أمثال: الفيلسوف الكندي، قسطا بن لوقا البعلبكي، أبو معشر الفلكي.

وفي خلافة المعتضد بالله (٢٦٩ - ٢٨٩ هـ) علّت منزلة بني موسى بن شاكر. وكذا، في عهد المكتفي والمعتضد من بعده. وفي عهدهم ظهرت أسماء مثل البتاني.

وفي عهد القاهر بن المعتضد (٣٢٠ - ٣٢٢ هـ) تجلى ضعف الدولة العباسية. وذلك ابتداء ببني بويه سنة (٣٢٢هـ) واستيلاء عماد الدولة البويهي على شيراز وأصفهان ثم على بغداد (٣٢٤هـ). وكان يلقب الحاكم البويهي باسم أمير الأمراء. وكان أعظم أمرائهم عضد الدولة البويهي (٣٦٦ - ٣٧٢ هـ)، وفي عهده تطورت بغداد، وازدهر العلم فيها، وتألق من الأسماء: الصوفي، وابن الأعلم، والكوهي والبوزجاني.. وغيرهم.

في عام (٨٧٤م) أقام أبناء سامان أسرة سامانية حكمت خراسان وماراء النهر

جيحون حتى عام (٩٩٩ م). وفي عهدها كانت بخارى وسمرقند مركزين للعلوم والفنون تنافسان بغداد. وفي أيامهم تألق نجم: ابن سينا والرازي.

وخلال الفترة (٩٢٨ - ١٠٧٧ م) أقام الغزنونيين دولة لهم في عهد محمود الغزنوي (٩٨٨ - ١٠٣٠ م) على بلاد الفرس من الخليج العربي إلى نهر جيحون. وكان أبرز فلكي هو البيروني.

وأقام (الزياريون) دولة لهم سنة (٣١٦ هـ) في كل بلاد جرجان وطبرستان وقزوين وزنجان وقم والكرج، وكان من أهم ملوكها (قابوس بن وشكير الديلمي) الملقب بشمس المعالي (٣٦٦ - ٤٠٣ هـ) العربي اشتهر بنصرة العلماء، وكان له معرفة بالفلسفة والنجوم.

كما أن الحمدانيون (٢٠٧-٣٩٤ هـ) أسسوا الدولة الحمدانية في شمال سورية والعراق وكانت حلب عاصمتها. وظهر في تلك الفترة من الفلكيين الفلكي المعروف بالرقي.

٣ - مدرسة سمرقند الفلكية:

أنشأها المغول في سمرقند بعد تدميرهم لمدرسة بغداد، ونقلهم الكثير من كتب مكتبة بغداد إلى مدينة (مراغة) التي تم فيها تشييد مرصد فلكي ضخم في بداية عهد هولاكو (٦٥٧ هـ)، مستجلبًا لهم أفضل الرصّاد وعلماء الفلك، وكان على رأسهم: نصير الدين الطوسي. وفي عهد (قبلاي خان) أخي هولاكو، نقل إليها بعد فتح الصين، كتب بغداد والقاهرة في علم الفلك، مما أسس لظهور علماء فلك صينيين من أمثال (كوشوكينغ). ويتوصل (لوبون) إلى حقيقة مفادها: أن العرب هم الذين نشروا علم الفلك في العالم كله.

ولما استقر (تمورلنك) في سمرقند، جمع حوله فريقًا من علماء العرب. ولما آل السلطان إلى حفيده أولغ بك) الذي كان مهتمًا بعلم الفلك، أحاط نفسه بعدد من علماء الفلك المسلمين، مشيدًا لهم مرصدًا ضخمًا في سمرقند عرف باسم (أولغ بك).

٤ - مدرسة القاهرة الفلكية:

كانت الدولة الفاطمية في مصر من الدول التي اهتمت بعلم الفلك، وكانت القاهرة مركزًا علميًا في ذلك العهد، واستمرت الدولة الفاطمية نحو (٢٦٠) سنة (٢٩٧ - ٥٦٧ هـ).

ويقال إن مكتبة الخلفاء بالقاهرة في عهد الحاكم (بأمر الله) كانت تحتوي على مائة ألف من المجلدات. وأنشأ الحاكم في

القاهرة (دار الحكمة)، وكان منهجها يتضمن علمي الفلك والطب.

وقد أقام الحاكم مرصداً فلكيًا ضخمًا على (جبل المقطم)، واشتهر في عهده من الفلكيين: ابن يونس، الحسن بن الهيثم.

وروى (ابن السنبدي) الذي كان يقيم في القاهرة (١٠٤٠ م) أن مكتبة هذه المدينة كانت تشتمل في القرن الحادي عشر الميلادي على كرتين فلكيتين وسته آلاف كتاب في الرياضيات وعلم الفلك واحدى الكرتين من صنع عبد الرحمن الصوفي.

٥ - مدرسة الأندلس الفلكية:

ليست آثار العرب الفلكية في الأندلس بأقل أهمية. واشتهرت العديد من المدارس العلمية في الأندلس، التي كانت مدارس فلكية، كما في: اشبيلية وقرطبة وغرناطة ومرسية وطليطلة، بما كانت تملكه من مكتبات غنية بالكتب وكليات تدرس الرياضيات والفلك. ومن الفلكيين العرب الذين أنجبتهم الأندلس: الزرقالي، المجريطي، ابن السمح، ابن الأفلح، ابن رشد، ابن طفيل.. وغيرهم.

كما نافست أفريقية العربية الأندلس بانجازاتها في علم الفلك، وظهرت فيها مدارس عدة: سبته وطنجة وفاس ومراكش. وانجبت علماء وبارعين كما في:البطروجي (القرن الثاني عشر الميلادي) و(أبا الحسن المراكشي) القرن الثالث عشر الميلادي).

❖ ❖ ❖

بعد هذا التقديم الموجز لتاريخ علم الفلك عند العرب، نقدم عرضًا لبعض انجازات علماء الفلك من العرب والمسلمين، مذكرين بحياتهم ومؤلفاتهم ودورهم في تطوير علم الفلك في الحضارة العربية الإسلامية. على أن الكتاب يغطي زمنيًا انجازات هذا النسق العلمي عبر أعلامه، ابتداءا من القرن الثامن الميلادي إلى نهاية القرن العشرين في محاولة لرصد أهم الشخصيات العلمية.

❖ ❖ ❖

١ - الفزاري

أبو اسحاق، إبراهيم بن حبيب الفزاري. من علماء الفلك الأوائل في الإسلام . كانت وفاته سنة (١٥٩ هـ = ٧٧٧م). وهو أول من ترجم كتاب (السندهند). حيث أنه في أيام الخليفة العباسي المنصور قدم إلى بغداد سنة (١٥٦ هـ = ٧٧٣ م).، وفد من علماء السند (غربي الهند) ومعهم رجل عارف بالرياضيات والفلك يعرف باسم (كنكة)

يحمل كتابًا هامًا في الفلك اسمه (السند هانت) والذي حرفه العرب فيما بعد ليعرف باسم (السند هند)، فأملى (كنكة) موجزًا له أو أشياء فيه على الخليفة المنصور،عندئذ أمر الخليفة بأن ينقل هذا الموجز إلى اللغة العربية، وأن ينقل أيضًا الكتاب برمته، ليعرف الموجز باسم (السند هند صغير)، والكتاب بكامله المعرب باسم (السند هند الكبير). وقد عهد بنقله للعربية إلى إبراهيم بن حبيب الفزاري.

وعلى نهج كتاب (السند هند الكبير) سار علماء الهيئة العرب والمسلمين مدة أكثر من نصف قرن، وألفوا معه أزياجهم، كما فعل: محمد بن إبراهيم الفزاري، وحبش بن عبد الله البغدادي، ومحمد بن موسى الخوارزمي، والحسين بن محمد بن حميد المعروف بابن الآدمي.. وغيرهم. وتفسير (السند هند = الدهر الداهر) كما يذكر (الحسين بن الآدمي) في زيجه. و(كنكة) الهندي، حكيم بارع من متقدمي حكماء الهند وأكابرهم. وكان من أعلم الناس بهيئة العالم، وتركيب الأفلاك وحركات النجوم. وقال (أبو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخي) في كتاب (الألوف): إن (كنكة) هو المقدم في علم النجوم عند جميع العلماء من الهند في سالف الدهر. و (كنكة) من الكتب: كتاب النمو ذار في الأعمار، كتاب أسرار المواليد، كتاب القرانات الكبير، كتاب القرانات الصغير.

وكان (إبراهيم الفزاري) ماهرا في صناعة الاسطرلاب بارعًا في العمل فيه. ويعد أول من عمل اسطرلابًا في الإسلام بنوعيه المبطح والمسطح.

وللفزاري من الكتب في علم الفلك: كتاب العمل بالاسطرلاب المسطح، كتاب العمل بالاسطرلابات ذوات الحلق، كتاب المقياس للزوال، كتاب القصيدة في علم النجوم، كتاب الزيج على سني العرب.

وكان (محمد بن إبراهيم الفزاري) خبيرًا بالنجوم والحدثان.

٢ - يحيى بن أبي منصور:

أبو أحمد، يحيى بن علي بن أبي منصور، المعروف بالمنجم، من منجمي القرن الثالث الهجري،وممن اشتهروا بأعمال الرصد في مرصدي الشماسية ببغداد وقاسيون بدمشق في أعوام (٢١٥ هـ و ٢١٦ هـ و ٢١٧ هـ).

وكان يحيى بن أبي منصور نديمًا للخلفاء، واختص بمنادمة المكتفي بالله بن

المعتضد وعلت رتبته عنده وتقدم على خواصه وجلسائه، مكان متكلمًا، معتزلي الاعتقاد، وله في ذلك كتب كثيرة، وكان له مجلس يحضره جماعة من المتكلمين بحضرة المكتفي، وصنف كتبًا كثيرة.

ويقال عنه أنه زاد في دقة أجهزة الرصد بتقسيم درجاتها إلى ستة أجزاء، مما يسمح بإعطاء القيمة المطلوبة دقة في الحساب، ويجعلها أقرب ما يكون إلى الحقيقة. وله من الكتب: كتاب مقالة في عمل ارتفاع سدس ساعة لعرض مدينة السلام، كتاب يحتوي على أرصاد له ورسائل إلى جماعة في الأرصاد، كتاب الزيج الممتحن.

توفي في بلاد الروم سنة (٢٣٠ هـ = ٨٤٥م) وكانت ولادته سنة (١٤١ هـ).

٣ - ابن يونس:

أبو الحسن، علي بن أبي سعيد عبد الرحمن أحمد يونس بن عبد الأعلى الصدفي المصري. عاش في مصر وتوفي فيها سنة (٣٩٩ هـ= ١٠٠٩ م). من المتخصصين، كان صاحبًا للخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ومصاحبًا له، وألف له الزيج الكبير على رصد رصده، وعرف بالزيج الحاكمي، نسبة إلى الحاكم بأمر الله، ويقع في أربعة مجلدات، ويُعد من أكمل الأزياج. وكان رصده يتم في مرصد جبل المقطم. وقال ابن خلكان عن الزيج الحاكمي مايلي« هو زيج كبير رأيته في أربعة مجلدات، ولم أرَ في الأزياج على كثرتها أطول منه». وكان قصد (ابن يونس) من عمل زيجه هو تحرير زيج جامع كبير يدل على أن صاحبه كان أعلم الناس بالحساب والتسيير.

وابن يونس، كما هو معروف، مخترع رقاص الساعة الذي نسب إلى العالم الإيطالي غاليليو ١٥٦٤ - ١٦٤٤ م). وهذا ما أشار إليه العالم الفرنسي (سيديو) في كتابه (تاريخ العرب)، بقوله: «... وكذ (ابن يونس) المقتفي في سيرة أبي الوفا، ألف في رصد خانته بجبل المقطم الزيج الحاكمي، واخترع الربع ذات الثقب، وبندول الساعة الدقاقة».

وابن يونس، هو الذي رصد كسوف الشمس وخسوف القمر في القاهرة حوالي سنة ٩٧٨ م) وأثبت منهما تزايد حركة القمر، وحسب ميل دائرة البروج، فجاء حسابه أقرب ما عرف، إلى أن أتقنته آلات الرصد الحديثة. وله كتاب (الجيب لدقيقة فدقيقة وثانية فثانية) المكون من /٤٧/

ورقة والموجودة نسخة مخطوطة منه في مكتبة الأسد بدمشق.

٤ - ابن صاعد الأندلسي:

أبو القاسم بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد التغلبي. كان قاضيًا في طليطلة أصله من قرطبة، وولادته كانت في (المرِيَة) سنة (٤٢٠ هـ = ١٠٢٩ م). وتوفي في (طليطلة) وهو قاضيها سنة (٤٦٢ هـ = ١٠٧٠ م). وله من الكتب: كتاب طبقات الأمم، كتاب أهل الملل والنحل، كتاب اصلاح حركات النجوم.

٥ - مؤيد الدين العرضي:

مؤيد الدين برمك بن مبارك العرضي. نسبة إلى قرية عرض من بلاد الشام. اشتغل في مرصد (مراغه) مع (نصر الدين الطوسي)، ذكر بين رجال الفلك المشاهير عند ذكر الرصد، وبياناته هي المعول عليها في تاريخ هذا الرصد. كانت وفاته سنة(٦٦٤هـ = ١٢٢٦ م). له في الفلك المؤلفات التالية:كتاب الهيئة، آلات الرصد وأسباب عملها، الزيج العلائي.

٦ - المزي:

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الرحيم. المعروف باسم (المزِّي). الموقت في الجامع الأموي. جاء في الدرر الكامنة: برع في الهيئة والحساب والفلك. وعمل الأوضاع الغريبة من الاسطرلابات والأرباع، فكان لا يلحق في ذلك، وكان على ذهنه أشياء من حيل (بني موسى)، وكان قرأ على (ابن الأكفاني) بالقاهرة ثم سكن دمشق، وكان اسطرلابه في حياته بعشرة دنانير وأزيد، والربع من صناعته بدينارين.. ومات في أوائل سنة (٧٢٠ هـ = ١٣٤٩ م) وله من المؤلفات: رسالة في المقنطرات، الروضات الزاهرات في العمل بربع المقنطرات، كشف الريب في العمل لجيب، جداول الحضيض لعرض دمشق، رسالة في الاسطرلاب، تحفة الألباب في العمل بالاسطرلاب، رسالة الربع المطوي، نخب اللباب في العمل بربع الاسطرلاب.

٧ - الوفائي:

أبو الفضائل، عز الدين عبد العزيز بن زين الدين محمد الوفائي. كان موقتًا في الجامع المؤيد وغيره من الجوامع في مصر. توفي سنة (٨٧٦ هـ = ١٤٧١). وله من المؤلفات في الفلك رسالة على حبيب الثمن، شرح آلة دائرة المعدل، كلامه على مقنطرات خط الأستواء، نزهة النظر في العمل بالشمس والقمر، ملخص نزهة

النظر، النجوم الزاهرات في العمل بربع المقنطرات، كفاية الوقت لمعرفة الدائرة وفضله والسمت، رسالة في العمل بالربع الجيب، نظم العقود في عمل الساعات على العامود، تحفة الطلاب في كيفية استخراج الأعمال الفلكية بالحساب، رسالة في العمل بالمثلث.

بالإضافة إلى ذلك، يذكر (إبراهيم خوري) مؤلفات أخرى للوفائي، هي بمثابة رسائل موجودة،نسخ مخطوطة منها في مكتبة الأسد بدمشق. وهذه المؤلفات هي :تقويم الكواكب السيارة والبروج، رسالة في دائرة المعدل، رسالة في العمل بثمن الدائرة، الروزنامة الوفائية، زهر القطاف في معرفة الانحراف، اللؤلؤة المضيئة في العلم بالنسبة الستينية.

٨ - الكاشاني:

غياث الدين جمشيد بن مسعود بن محمود الكاشاني. من مواليد مدينة (كاشان) في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي، وكانت وفاته سنة (٨٢٨ هـ - ١٤٢٤ م). من أكابر رجال الهيئة البارعين، ولقد توجه إلى (سمرقند) بدعوة من (أولغ بك). ويقال إن الفضل في إنشاء مرصد سمرقند يرجع إلى غياث الدين الكاشاني، وإلى قاضي زاده الرومي، ولكن غياث الدين توفي قبل البدء بإجراء الرصد فيه.

اشتهر (الكاشاني) في علم الهيئة، ورصد الكسوفات الشمسية التي حصلت سنة (٨٠٩ هـ و ٨١٠ هـ و ٨١١ هـ). وله مؤلفات منها: كتاب زيج الخاقاني في تكميل الأليخاني، كتاب نزهة الحدائق. وله أيضًا رسالتان: أولهما هي، رسالة سلم السماء، والثانية، الرسالة المحيطية. وله أيضًا كتب ورسائل أخرى في الفلك والرياضيات، منها :زيج التسهيلات، رسالة في عمل الاسطرلاب، مفتاح الأسباب في علم الزيج، رسالة الوتر والجيب.

٩ - رضوان الفلكي:

رضوان بن عبد الله المصري. الرياضي الفلكي. توفي سنة (١١٢٢ هـ = ١٧١٠ م). له من المؤلفات: أسنى المواهب في تقويم الكواكب، الدر الفريد على الرصد الجديد ،طراز الدررفي رؤية الأهلة والعمل بالقمر. كتاب المنحرفات. دستور أصول علم الميقات، نتيجة الأفكار في أعمال الليل والنهار.

❖ ❖ ❖

بهذا العرض المختصر نأتي على نهاية

الكتاب. لقد حاول المؤلف وهو المتخصص في مجال الدراسات التاريخية، الوقوف على نوع من العلوم اشتهر به العرب والمسلمون وبزوا به أقرانهم ومن أتى بعدهم لفترة طويلة. والكتاب وإن كان يستحق وقفة أطول من هذه، إلا أننا نستطيع القول،إنه يشكل مدخلاً ببليوغرافيًا هامًا لكل من يريد الدخول في هذا المجال من البحث، كما يشكل إضافة هامة لهذا النوع من المؤلفات، وبخاصة أنه يغطي فترة زمنية امتدت منذ البدايات وحتى بداية القرن المنصرم. مما شكل لوحة بانورامية تستحق المتابعة. ولعل في العودة إلى الكتاب والوقوف على معطياته مايفيد وبخاصة طلاب العلم من المبتدئين والأساتذة من الباحثين.